UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA

LÍVIO LUIZ SOARES DE OLIVEIRA

ENSAIOS SOBRE ECONOMIA DA RELIGIÃO E TORNEIOS DE PROMOÇÃO EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Porto Alegre
2009

LÍVIO LUIZ SOARES DE OLIVEIRA

ENSAIOS SOBRE ECONOMIA DA RELIGIÃO
E TORNEIOS DE PROMOÇÃO EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Economia.

Orientador: Prof. Dr. Giácomo Balbinotto Neto

Porto Alegre
2009

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Responsável: Biblioteca Gládis W. do Amaral, Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS

O48e Oliveira, Lívio Luiz Soares de
Ensaios sobre economia da religião e torneios de promoção em organizações religiosas / Lívio Luiz Soares de Oliveira. – Porto Alegre, 2009.
418 f. : il.

Orientador: Giácomo Balbinotto Neto.

Tese (Doutorado em Economia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Economia, Porto Alegre, 2009.

1. Administração de pessoal : Direito Canônico : Igreja Católica. 2. Recursos humanos : Igreja Católica. 3. Promoção de pessoal : Igreja Católica. 4. Promoção de pessoal : Clero. 5. Economia da religião. I. Balbinotto Neto, Giácomo. II. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós-Graduação em Economia. III. Título.

CDU 331.108

LÍVIO LUIZ SOARES DE OLIVEIRA

ENSAIOS SOBRE ECONOMIA DA RELIGIÃO E TORNEIOS DE PROMOÇÃO EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Economia.

Orientador: Prof. Dr. Giácomo Balbinotto Neto

Aprovada em: Porto Alegre, _____de _______de 2009.

Prof. Dr. Hélio Zylberstajn USP

Prof. Dr. Marcelo Cortes Neri FGV/RJ

Prof. Dr. Sérgio Marley Modesto Monteiro PPGE/UFRGS

AGRADECIMENTOS

A Deus Todo-Poderoso por tudo o que sou e tenho. Sem Ele não estaria aqui e não haveria este trabalho.

A meus pais Luiz e Lenice Oliveira que, mesmo, à distância, estão sempre presentes em minha lembrança. Vocês acreditaram em mim e me ensinaram muitas lições preciosas. Sou muito grato a vocês. Esta tese também lhes pertence.

A D. Norma, uma segunda mãe que encontrei nestes pampas, que me ajudou a seguir em frente neste empreendimento com sua amizade, apoio e incentivo.

A meu orientador Giácomo Balbinotto Neto pelo apoio, compreensão, incentivo e sugestões valiosas. Muito grato por ter confiado em mim . A parceria revelou-se muito produtiva e esta tese é um indicativo desse fato.

A meus irmãos Lúcio e Júnior.

Ao professor Eduardo Pontual, pelas informações sobre os testes econométricos.

Aos examinadores da banca: Professores Hélio Zylberstajn, Marcelo Neri e Sérgio Monteiro, pelas importantes sugestões e críticas a este trabalho.

Aos meus colegas da UFRGS, entre eles Paulo Jacinto, Tiaraju, Rodrigo, Everton, Márcia e Soraya.

A meus colegas do NCS da FEE: Adalberto, Juarez,Conceição, Sérgio Fisher, Maria Helena, Carlão, Miúxa e demais colegas da FEE que, de uma maneira ou de outra, deram suporte e incentivo ao longo desta jornada.

A CAPES pelo apoio financeiro nos dois primeiros anos do doutorado.

A todos os que, direta ou indiretamente, colaboraram para que este trabalho se concretizasse.

RESUMO

Esta tese tem dois objetivos: O primeiro é evidenciar, com base na literatura de Economia da Religião, a premissa de racionalidade humana relativa ao comportamento religioso. Com esse objetivo, realiza-se uma discussão dos fundamentos teóricos da Economia da Religião: a Escolha Racional, a Teoria do Consumidor aplicada à religião, o modelo de produção doméstica de Gary Becker e a Teoria do Mercado Religioso. Também se apresenta e se discute alguns dos principais modelos teóricos da Economia da Religião, citando, sempre que possível as evidências empíricas existentes na literatura. Como meio de contribuir para a discussão nessa área, são aplicados modelos econométricos de análise de *survey* com dados de duas pesquisas para dois dos modelos teóricos apresentados, o de Azzi-Ehremberg e o de Durkin Greeley (1991): Pesquisa Nacional por Amostra de Domícilios (PNAD) de 1988, aplicada pelo IBGE, e Pesquisa Social Brasileira (PESB) de 2004, realizada pela FGV Opinião. Uma predição importante relacionada à Teoria do Mercado Religioso, um dos fundamentos da Teoria da Escolha Racional da Religião, é que quanto maior for, de um lado, o grau de regulação governamental neste mercado, por outro serão menores o grau de competição das organizações religiosas, o pluralismo religioso e, conseqüentemente, o nível de participação religiosa. Segundo a Teoria do Mercado Religioso, de modo semelhante a outros mercados, a intervenção estatal provoca, no mercado religioso, alocações subótimas de recursos escassos, ineficiência na produção e restrição na diversidade de bens e serviços religiosos ofertados aos consumidores pelas organizações religiosas. O segundo objetivo da tese, aliás, o principal, é buscar evidências que corroborem as premissas da Teoria dos Torneios de Promoção (*Tournaments*), elaborada por Edward Lazear e Sherwin Rosen (1981), em organizações religiosas. O problema se baseou na investigação do mercado interno de trabalho da Igreja Católica no que concerne à seleção e promoção de seus clérigos, recorrendo para isso ao seu Direito Canônico, na tentativa de identificar elementos que corroborassem ou evidenciassem os pressupostos da Teoria dos Torneios de Promoção nos documentos pesquisados, sendo o mais importante e fundamental o Código de Direito Canônico (CDC) de 1983. A legislação canônica suplementar também foi utilizada. Buscou-se investigar de que modo esses documentos normativos incorporam esquemas de incentivos para regular a hierarquia católica de ordem e de jurisdição, bem como a seleção e promoção de seus clérigos, sob a ótica de Torneios de Promoção. Estudando-se os Cânones do CDC e outros documentos de direito canônico, foram encontrados vários elementos que dão suporte à afirmação de que, de fato, existem evidências dos pressupostos de *Tournaments* naqueles esquemas, no que concerne à escolha e sistema promocional de clérigos católicos.

Palavras-chave: Religião. Economia da Religião. Escolha Racional. Produção doméstica. Mercado religioso. Torneios de Promoção. Direito Canônico. Código de Direito Canônico.

ABSTRACT

This thesis has two objectives: the first is the evidence, based on the literature of Religious Economics, the premise of human rationality related to religious behavior. With this objective, was carried out a discussion of the theoretical fundamentals of Religious Economics: the Rational Choice, Consumer Theory applied to the Religion, Gary Becker`s model of domestic production and the Theory of the Religious Market. Some of the main theoretical models of Religious Economics are discussed, mentioning, whenever possible, the empirical evidence that appears in the literature. As a way of contributing to the discussion in this area, econometric models of survey analysis with data of two items of theoretical research presented, such as Azzi-Ehremberg and that of Durkin Greeley (1991): the 1988 National Research per Address Sample, applied by the IBGE and, the Brazilian Social Research (PESB) done in 2004 by the FGV Opiniao. An important prediction, related to the Religious Market Theory, one of the bases of the Rational Religious Choice Theory, is that, the larger it is, on one side, the degree of government regulation in this market, on the other hand, is lower the degree of competition of religious organizations, religious pluralism and, consequently, the level of religious participation. According to the Theory of the Religious Market, similarly to other markets, the state intervention causes, in the religious market, sub-optimal allocations of scarce resources, production inefficiency and restriction in the diversity of goods and religious services offered to the consumers by the religious organizations. The second aim of this Thesis, albeit the main one, is to find evidence, which corroborates the premises of the Theory of the Promotion *Tournaments*, elaborated by Edward Lazear and Sherwin Rosen (1981), in religious organizations. The problem was based on the investigation of the internal working market of the of the Roman Catholic Church, in what concerns the selection and promotion of its clergy, using the Canon Law, in the intent of identifying elements which corroborate or put into evidence the presumption of the Promotion *Tournament* Theory in the researched documents, being the most important and fundamental the 1983 Canon Law Code. The supplementary canon legislation was also used. It was investigated in what way those normative documents, incorporate incentive schemes in order to regulate the catholic hierarchy, of order and of jurisdiction as well as the selection and promotion of its clergy, under the optics of Promotion Tournaments. Studying the canons of the Canon Law Code and other canon law documents, several elements were found that give support to the affirmation that, in fact, there is evidence of the presupposition of the *Tournaments* in those schemes, as regards the choice and promotional system of Catholic clerics.

Key Words: Religion. Economics of Religion. Rational Choice. Domestic production. Religious market. Promotion Tournaments. Canon Law. Canon Law Code.

JEL Classification: Z12, J33, J39, J41

LISTA DE FIGURAS E GRÁFICOS

LISTA DE TABELAS

Sumário

1 INTRODUÇÃO

São dois os objetivos deste trabalho: 1) explicar, com base na literatura existente na Teoria Econômica da Religião, alguns aspectos do comportamento religioso tendo como marco teórico os pressupostos da Teoria da Escolha Racional Religiosa e 2) buscar evidências das premissas da Teoria dos Torneios de Promoção (*Tournaments*), em termos de seleção e promoção de clérigos em organizações religiosas, usando como referência de estudo a Igreja Católica Apóstolica Romana. Baseando-se no *Codex Iuris Canonici* (CIC) ou Código de Direito Canônico (CDC) de 1983 e na legislação canônica suplementar, busca-se identificar no Direito Canônico alguns aspectos jurídicos que estejam relacionados à estruturação e à implementação de contratos ótimos com incentivos para clérigos católicos sob a ótica da Teoria dos Torneios de Promoção.

A Teoria Econômica da Religião tem como um dos suportes teóricos os trabalhos seminais de Gary Becker (1964, 1965) relacionados ao Modelo de Produção Doméstica e alicerçados na chamada Teoria da Escolha Racional. Becker, no livro *Economic Approach To Human Behavior* (1976, p.14), afirma que "*the economic approach provides a useful framework for understanding all human behavior*". Por outro lado, afirmações como essas têm sido interpretadas por estudiosos e pesquisadores de outras áreas das Ciências Sociais como uma espécie de "imperialismo econômico"[1]. Sobre essa questão, é importante saber o que afirma Lazear (2000, p.99):

> Economics is not only a social science, it is a genuine science. Like the physical sciences, economics uses a methodology that produces refutable implications and tests these implications using solid statistical techniques. In particular, economics stresses three factors that distinguish it from other social sciences. Economists use the construct of rational individuals who engage in maximizing behavior. Economic models adhere strictly to the importance of equilibrium as part of any theory. Finally, a focus on efficiency leads economists to ask questions that other social sciences ignore. These ingredients have allowed economics to invade intellectual territory that was previously deemed to be outside the discipline's realm.

[1] Isso é demonstrado, por exemplo, pelo título de um livro de Radnitzky e Berholz (1986): *Economic Imperialism: The Economic Method Applied Outside the Field of Economics.*

Deixando de lado as polêmicas suscitadas pela chamada “invasão” da Ciência Econômica em territórios de pesquisa antes restritos a outras Ciências Sociais, como é o caso da religião, o fato a ser ressaltado é que o enfoque específico da Teoria Econômica da Religião é a análise do comportamento religioso, com fundamentos microeconômicos, em um contexto de mercado, no que concerne à prática religiosa de indivíduos, grupos e coletividades em geral (regiões, nações, continentes, etc.). O comportamento religioso pode ser definido como sendo um conjunto de atitudes e de práticas oriundas de crenças religiosas, para atingir determinados objetivos, sejam de caráter natural ou supranatural.

As três premissas básicas da Escolha Racional são: comportamento maximizador de utilidade, estabilidade nas preferências e equilíbrio do mercado religioso (Becker, 1976). Das três premissas, a da maximização da utilidade é a principal (IANNACCONE, 1995c, p.77) e se aplica tanto ao consumidor como ao produtor no mercado religioso. Os produtores religiosos são maximizadores de utilidade no que se refere ao número de fiéis, do apoio governamental e de outros determinantes institucionais que sejam necessários ao sucesso das organizações religiosas (IANNACCONE, 1995c, p. 77).

Diferentemente da Tese da Secularização, a qual afirma que as mudanças religiosas são respostas a alterações do lado da demanda, como resultado da variação de gostos, preferências, tendências histórico-culturais, a Teoria da Escolha Racional sustenta o oposto, isto é, afirma que as mudanças religiosas originam-se nas alterações da oferta religiosa. Essas alterações estariam relacionadas, principalmente, ao grau de regulação do mercado religioso pelo governo, o que iria se refletir na pluralidade e na magnitude da competição religiosa existente entre os produtores de religião nesse mercado. Já a demanda seria caracterizada pela estabilidade das preferências religiosas. Com esse enfoque, a Escolha Racional inverteu o eixo de estudo científico da religião, nas Ciências Sociais, do lado da demanda para o lado da oferta religiosa, passando a ser chamada de o “Novo Paradigma” (WARNER, 1993).

A gênese da Economia da Religião localiza-se em um capítulo específico de A Riqueza das Nações (2004, 1996) de Adam Smith, onde, no livro V deste trabalho, capítulo primeiro, artigo terceiro, o autor analisa as diversas implicações econômicas da regulação do mercado religioso pelo governo. No entanto, somente com a publicação do artigo seminal *Household Allocation of Time and Church Attendance*, de Azzi e Ehremberg (1975), começou a haver um influxo crescente e permanente de trabalhos

ligados à disciplina de Economia da Religião. Atualmente, o principal expoente da disciplina é o economista norte-americano Laurence Iannaccone, da Universidade George Mason, com mais de 50 artigos publicados em periódicos como *American Economic Review*, *The Journal of Political Economy, The American Journal of Sociology* e *The Journal for the Scientific Study of Religion*[2].

Antes de prosseguir, é importante definir o conceito de "religião". Reconhecendo a complexidade de definir este conceito, A.K.Rule (ver ELWELL, v.III, 2003, p. 277), estabelece como características definitivas da religião:

> O reconhecimento de um poder superior, invisível; uma atitude de reverente dependência daquele poder no modo de viver; e ações especiais, e.g, ritos, orações e atos de misericórdia como expressões e cultivo específicos da atitude religiosa.

Stark (1996, p.39) define religião como "sistemas de compensadores gerais baseados sobre premissas sobrenaturais", onde compensadores são definidos como "postulações de recompensa de acordo com explanações que não são prontamente suscetíveis a uma avaliação inequívoca" (STARK, 1996, p.36)[3]. P. Byrne, na *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2004, p.13.061-13.062) define, inicialmente, o conceito de religião sob quatro perspectivas distintas: a substantiva (Tylor), a estrutural-funcionalista (Durkheim), a experiencial (Muller) e a semelhança familiar (ou politética):

> Religion may be defined in terms of the typical content of its beliefs. Substantive definitions are illustrated by Tylor's definition of religion as 'belief in spiritual beings' (Tylor 1903). Religion may also be defined by reference to the role religion plays in personal and social life or the structure of religious thought and action. Such structural–functionalist definitions are illustrated by Durkheim's definition of religion in terms of a symbols system enforcing a distinction between sacred and profane reality and uniting members of society into a common moral community (Durkheim 1912/1967). Experiential definitions demarcate religion by reference to a putative common, or

---

[2] Para maiores informações ver http://www.gmu.edu/departments/economics/faculty/liannaccone.html (acessado em 23/02/2009).

[3] No capítulo 2, a definição desse conceito será aprofundada.

> core, experience religious actors participate in, as illustrated by Muller's claim that religion consists in the ability to experience the infinite in the finite (Muller 1893). These three modes of defining religion are united in seeking necessary and sufficient conditions for the classification of an institution as religious. Family resemblance (or polythetic) definitions reject this search. Their advocates maintain that the things we call 'religions' form a loose class. There is no attribute or set of attributes which unites them all: there is merely a network of overlapping similarities (Southwold 1978).

As duas perspectivas predominantes, segundo P.Byrne (2004, p.13.062) são a substantiva e a estrutural-funcionalista. A primeira perspectiva define o conceito de religião de forma clara, incrementando sua utilidade na delimitação do fenômeno social. A desvantagem dessa abordagem é que descarta a possibilidade de crenças não teístas. A segunda perspectiva dá uma definição ampla sobre o conceito de religião, abordando a questão como um fenômeno humano universal. No entanto, é considerado um conceito vago.

Assim, P.Byrne (2004, p. 13.062) propõe um conceito que harmonize essas duas perspectivas, baseado numa abordagem moral de religião:

> A religion is a symbolic system (with associated beliefs and practices) which articulates the thought that there is a source of moral order behind the world, that is the thought that the realms of value and fact are ultimately united.

Embora muitos pensadores tenham afirmado, no passado, que a religião tradicional estaria condenada a desaparecer, atualmente a prática religiosa continua a ser um vetor social de importância preponderante e indissociável da existência da humanidade. Entre aqueles pensadores, podem ser citados nomes como os filósofos David Hume e Hebert Spencer (STARK; IANNACCONE; FINKE, 1996, p.433-434) ou o psicanalista Sigmund Freud (1969).

Conforme Stark, Iannaccone e Finke (1996, p.433-434), os estudiosos dos séculos XIX e XX, citados anteriormente, relacionavam a religião a uma espécie de "mente primitiva", a um processo mental irracional e desinformado. Para E. E. Evans-Pritchard (1965, p. 15), em relação às teorias da religião primitiva

> The persons whose writings have been most influential have been at the time they wrote agnostics or atheists. Primitive religion was with regard to its validity no different from any other religious faith, an illusion. It was not just that they asked, as Bergson put it, how it is that 'beliefs and practices which are anything but reasonable could have been, and still are, accepted by reasonable beings'. It was rather that implicit in their thinking were the optimistic convictions of the eighteenth-century rationalist philosophers that people are stupid and bad only because they have bad institutions, and they have bad institutions only because they are ignorant and superstitious, and they are ignorant and superstitious because they have been exploited in the name of religion by cunning and avaricious priests and the unscrupulous classes which have supported them.

Mas qual o objetivo desses pensadores ao buscar explicar o comportamento religioso tendo como fundamento a teoria da religião primitiva? Segundo Evans-Pritchard (1965, p. 15):

> We should, I think, realize what was the intention of many of these scholars if we are to understand their theoretical constructions. They sought, and found, in primitive religions a weapon which could, they thought, be used with deadly effect against Christianity. If primitive religion could be explained away as an intellectual aberration, as a mirage induced by emotional stress, or by its social function, it was implied that the higher religions could be discredited and disposed of in the same way. This intention is scarcely concealed in some cases — Frazer, King, and Clodd, for example. I do not doubt their sincerity and I have indicated elsewhere, they have my sympathy ,though not my assent. However, whether they were right or wrong is beside the point, which is that the impassioned rationalism of the time has coloured their assesmente of primitive religions and has given their writings, as we read them today, a flavor of smugness which one may find either irritating or risible. Religious belief was to these anthropologists absurd, and it is so to most anthropologists of yesterday and today.

Ainda que seja a religião rechaçada, desacreditada e combatida por muitos, ou louvada e exaltada por outros, o fato é que os seres humanos, em seu conjunto, de forma generalizada, têm como uma de suas características intrínsecas a adoção e a prática de vários tipos de credos religiosos. Isso é um fato evidenciado pelas estatísticas. A tabela a seguir mostra a distribuição da população mundial segundo credos religiosos:

Tabela 1 População no mundo segundo suas crenças religiosas – ano 2005

Religião	Total	Participação relativa (%)
Cristãos	2.135.784.198	33,09
Muçulmanos	1.313.983.654	20,36
Hinduístas	870.047.346	13,48
Sem religião	768.598.424	11,91
Religiões populares Chinesas	404.922.244	6,27
Budistas	378.809.103	5,87
Etno-religiosos	256.340.652	3,97
Ateus	151.548.030	2,35
Neoreligiosos	108.131.713	1,68
Sikhs	25.373.879	0,39
Judeus	15.145.702	0,23
Espíritas	13.030.538	0,20
Baha'is	7.614.998	0,12
Confucionistas	6.470.714	0,10
Jainistas	4.588.432	0,07
Xintoístas	2.789.098	0,04
Taoístas	2.733.859	0,04
Zoroastristas	2.647.523	0,04
Outras religiões	254.007	0,00
Dupla filiação	(15.142.318)	-0,23
TOTAL DA POPULAÇÃO	6.453.671.796	100,00

Fonte: World Christian Encyclopedia, disponível em http://worldchristiandatabase.org/

Como pode ser observado na tabela acima, para dados referentes ao ano de 2005, cerca de 86% da população mundial possuía filiação religiosa. Esse percentual exclui do total da população estimada os ateus, os indivíduos que não possuíam religião e aqueles identificados como tendo dupla filiação[4].

Com esses dados em mente, convém lembrar que a religião tem o potencial de influenciar e moldar, de modo decisivo e de diferentes maneiras, o comportamento humano nos aspectos individual e coletivo, contribuindo para a transformação contínua da cultura, da economia e do ambiente de todas as sociedades conhecidas. Na antiguidade, civilizações como a egípcia, a suméria, a acádica, a fenícia, a caldéia, a babilônica e a hebréia, conhecidas pelas suas brilhantes realizações em áreas como a astronomia, a literatura, a matemática, o comércio, a arquitetura e artes em geral, tiveram na religião um de seus pilares fundamentais de sustentação. Segundo North (1990, p.44):

[4] No caso do Brasil, o fenômeno da dupla filiação é recorrente, conforme dados de pesquisa amostral efetuada pelo Instituto Datafolha, entre 19 e 20 de março de 2007, quando foram entrevistadas 5.700 pessoas, em 238 municípios de várias unidades da federação. As informações podem ser obtidas em http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=445 (acessado em 11/02/2009).

> It is simply impossible to make sense out of history (or contemporary economies) without recognizing the central role that subjective preferences play in the context of formal institutional constraints that enable us to express our convictions at zero or very little cost. Ideas, organized ideologies, and even <u>religious zealotry</u> (grifo nosso) play major roles in shaping societies and economies.

Marshall (1996, p.77) considerou a religião e a economia como as duas instâncias modeladoras mais importantes do comportamento humano ao longo da história:

> Pois o caráter do homem tem sido moldado pelo seu trabalho quotidiano e pelos recursos materiais que busca por esse meio, mais do que por outra influência qualquer, à parte a dos ideais religiosos. Os dois grandes fatores na história do mundo têm sido o religioso e o econômico. Aqui e ali o ardor do espírito militar ou artístico predominou por algum tempo; mas as influências religiosas e econômicas nunca foram deslocadas do primeiro plano, mesmo passageiramente, e quase sempre foram mais importantes do que as outras todas juntas.

Outra afirmação interessante é a de Hull e Bold (1989, p.7):

> In light of Stigler's survivorship principle [16], the durability of religion in human societies strongly suggests that churches provide valuable products that aid in the continued survival of the society itself.

O fato de quase 90% da população do mundo possuir algum credo religioso, visto à luz dos argumentos de North (1990) e de Hull e Bold (1989), constitui uma <u>justificativa</u> importante para o estudo da Economia da Religião e das implicações dela derivadas, já que informa que as religiões fornecem bens e serviços desejados e valiosos para a maioria das pessoas, apesar de toda a oposição que as crenças religiosas possam encontrar por parte dos seus críticos.

Considerando as várias crenças religiosas existentes, é interessante constatar que o grau de observância dos fiéis que a elas aderem é muito variado. Enquanto alguns

aderentes são extremamente zelosos em obedecer aos preceitos de sua fé, outros não têm o mesmo tipo de empenho e de compromisso. Pelo contrário, sendo a religião um bem que assume a forma de produção coletiva em muitas situações, existe espaço para o surgimento do problema do *free-rider*[5], onde determinados indivíduos procuram apenas obter os benefícios do consumo de bens e dos serviços religiosos sem incorrer em custos.

Também salta aos olhos o fato de, mesmo tendo a possibilidade e a liberdade de praticar determinadas ações que, em princípio, não seriam consideradas condenáveis sob uma ética laica, muitos indivíduos optam por não praticá-las em decorrência da observância da ética religiosa que adotaram. Observando o comportamento humano, depara-se, com muitas situações, de forma rotineira, onde as pessoas que professam fé religiosa formam suas preferências[6] e fazem suas escolhas, em um determinado horizonte intertemporal, com base em suas crenças. Por outro lado, preferências moldadas em crenças religiosas também condicionam os seus aderentes a evitar o consumo, de modo temporário ou definitivo, de determinados tipos de bens e de serviços. E isso tem implicações de ordem econômica, no que se refere à influência das religiões na formação de crenças e estruturação das preferências individuais, tópico de interesse da Ciência Econômica, já que esse aspecto comportamental tem impactos na produção, distribuição e consumo de bens e de serviços demandados pela sociedade. Essa também é uma justificativa a ser destacada, pela sua importância, para o estudo da Economia da Religião.

Assim, quer incentivando o consumo de alguns bens e serviços ou desincentivando o consumo de outros, o que explicaria tal comportamento, que predispõe pessoas em todo o mundo a balizarem suas decisões de consumo de acordo com parâmetros religiosos? O que motivaria boa parte das pessoas a adotar uma determinada religião, utilizando seus recursos escassos, como renda e tempo, para adquirir e consumir bens e serviços religiosos, ofertados no mercado religioso, seja este de livre competição ou regulado pelo governo? Segundo pensadores como Hume (2004), o comportamento religioso seria uma mera expressão de uma mente primitiva

---

[5] No capítulo 3 será tratado o problema do *free-rider* em organizações religiosas.

[6] Sobre a importância da religião na formação de crenças e preferências individuais, com impactos óbvios sobre o consumo, é pertinente a indagação de Cosgel e Minkler (2004, p.331): “Por que, por exemplo, alguém que nunca provou carne de porco em sua vida consegue formar preferências completas sobre isso?”, referindo-se à abstinência alimentar de carne de porco, praticada por judeus e mulçumanos. Isso acontece, nesse caso, porque existe uma proibição, de caráter religioso, que tem poder coercitivo para os que a aceitam e a ela se submetem, moldando suas preferências

do ser humano; ou apenas uma faceta irracional deste, segundo Freud (1969). No entanto, segundo argumentam os teóricos da Escolha Racional que investigam as relações entre religião e economia, em um corpo crescente de literatura, a prática religiosa pode ser explicada em bases racionais, inclusive por meio de modelos matemáticos e estatísticos, baseados em evidências que corroboram essas hipóteses, como é o caso do trabalho seminal de Azzi e Ehremberg (1975).

Mesmo aqueles comportamentos impostos por diversos grupos religiosos aos seus aderentes, comportamentos esses que poderiam ser, à primeira vista, considerados irracionais, como normas muito rigorosas ligadas ao vestuário e à alimentação, têm, na realidade, uma explicação perfeitamente racional, já que estão ligadas à estratégias de sobrevivência de organizações religiosas que enfrentam o problema do *free-rider*, conforme será visto neste trabalho. Comportamentos religiosos que, durante muito tempo, foram classificados como patológicos e/ou irracionais por muitas pessoas, em geral, e por pesquisadores das Ciências Sociais, em particular, podem ser explicados de forma lógica e coerente pelo arcabouço da Escolha Racional. Isso é possível porque esse tipo de comportamento é parte integrante e fundamental da *rationale* de organizações religiosas, notadamente as chamadas seitas, em busca de reconhecimento e de conquista de novas fatias do mercado religioso. Quanto à essa questão, diz Iannaccone: "Rational choice theory thus explains the success of sects, cults, and conservative denominations without recourse to assumptions of irrationality, abnormality, or misinformation". (1994a, p.1204).

Essas organizações adotam estratégias que lhe são típicas: regras de conduta rigorosas, conversões em massa e, geralmente, de forma dramática; alto nível de compromisso religioso, pregação de milagres e exorcismos, rejeição a mudanças sociais, apelos a minorias, dentre outras. Igrejas reconhecidas e seitas extremistas, sob esse ângulo, aparecem como categorias analíticas distintas de organizações existentes no mercado religioso, e não como sendo explicações *ad hoc* descritivas de um fenômeno religioso, conforme observa Iannaccone (1994a, p.1204).

Stark, Iannaccone e Finke (1996, p.433), observam que alguns fatos estilizados relacionados à religião, defendidos pela tese (ou teoria para os defensores desta) da secularização[7] – onde um de seus maiores representantes seria Max Weber (2004) - e

[7] Pierucci (1998, p.10) questiona os pesquisadores que consideram Max Weber como o autor ou o principal representante da tese da secularização. Esclarece também a respeito dos mal-entendidos envolvendo o conceito de secularização, quando, por exemplo, sociólogos da religião, ao apontarem para

tidos anteriormente como inquestionáveis, foram sendo desmentidos com o passar do tempo. Esses fatos estilizados sustentavam as seguintes premissas: i) o declínio da religião com o avanço da ciência e do progresso tecnológico; ii) o decréscimo da religiosidade e o aumento do ceticismo à medida que os indivíduos se tornassem mais educados e mais familiarizados com a ciência e iii) a prática religiosa seria resultado de doutrinação, conduzindo a valores distorcidos; ou de anormalidades psicológicas como neurose, trauma ou de necessidades não-satisfeitas.

Além disso, Stark, Iannaccone e Finke (1996, p.436), baseados em pesquisas quantitativas, afirmam que a tese da secularização encontra mais apoio apenas entre profissionais das chamadas Ciências Humanas e Sociais, como antropólogos, psicólogos e, em menor extensão, sociólogos. Já pesquisadores ligados às Ciências Exatas, como físicos e químicos tenderiam, em maior proporção, a professar uma fé religiosa e freqüentar cultos religiosos. A tabela abaixo representa os dados referentes à religiosidade de 60.028 acadêmicos norte-americanos – um quarto do total do universo de acadêmicos dos EUA à época -, baseados numa pesquisa[8] realizada em 1969 pela *Carnegie Commission*.

a renovação e/ou o surgimento de movimentos religiosos em todo o mundo, tendem a adotar uma postura de ceticismo ou mesmo negarem a ocorrência da secularização. Segundo Pierucci, este conceito, na Sociologia do direito de Weber, significa, nas poucas passagens em que o sociólogo alemão menciona o termo textualmente, a expropriação dos bens eclesiásticos. De acordo com Pierucci, o sentido original do termo secularização surgiu com o Direito Canônico da Igreja Católica, ao distinguir o *status* dos clérigos regulares (submetidos a uma regra religiosa) e os clérigos seculares (ou diocesanos), com conotação de "passagem" e de "interrupção", não de perda. Numa segunda etapa, passou a designar a perda do estado clerical, onde o clérigo, com a perda deste estado, passaria à condição laical ou de leigo, num processo também conhecido como laicização. Na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2001), a obra mais conhecida e influente de Weber, o termo tem a conotação de enriquecimento, relativamente a uma das conseqüências do ascetismo intramundano do puritanismo.

[8] Esta pesquisa é considerada a mais abrangente do gênero realizada até hoje (STARK, 2002, p. 194) Conforme Stark, dois resultados particularmente interessantes chamam a atenção quanto à propalada incompatibilidade, formulada pela tese da secularização, entre religião e ciência: os níveis relativamente altos de religiosidade dos acadêmicos norte-americanos e o maior nível de religiosidade dos acadêmicos das áreas cientificamente mais maduras, como as de exatas, em relação àqueles profissionais ligados à áreas científicas mais recentes, como a de Ciências Humanas. Ainda segundo Stark, talvez o resultado mais notável da pesquisa é que nas áreas ligadas à "*Hard Science*" os entrevistados tendem a freqüentar mais serviços religiosos, a se declararem como "profundamente" ou "moderadamente" religiosos e ter filiação religiosa. Os resultados se mantêm mesmo após serem realizados testes com variáveis de controle, como gênero, grupo étnico, idade e educação religiosa.

Tabela 2 Religiosidade por Área Científica nos EUA

Área	Percentagem		
	É religioso	Freqüenta regularmente	Opõe-se à religião
Matemática e Estatística	60	47	11
Física	55	43	11
Ciências Biológicas	55	42	11
Ciências Sociais	45	31	13
Economia	50	38	10
Ciência Política	51	32	10
Sociologia	49	38	12
Psicologia	33	20	21
Antropologia	29	15	19

Fonte: Stark (2002)

Tendo os resultados dessa pesquisa em mente, percebe-se que, diferentemente do que afirmam os fatos estilizados da tese da secularização, mesmo com a ciência progredindo a passos largos, o avanço tecnológico se acelerando e o nível médio de escolaridade aumentando em diversos países, a religiosidade não arrefeceu. O que se observa é justamente o contrário em muitas regiões e países do mundo. Iannaccone (1998b, p. 1468-1469) cita o caso dos EUA. Este país é representativo, pois que concentra grande parte do avanço científico e tecnológico em nível mundial. Baseado em pesquisas de opinião pública de nível nacional nos EUA, Iannaccone cita fatos que não dão apoio àqueles fatos estilizados, citados anteriormente, da tese da secularização, como:

a) o crescimento da percentagem de membros de igrejas em relação à população total, que saltou de 17%, à época da Guerra de Independência norte-americana, para mais de 60% à época de seu estudo;

b) a percentagem dos clérigos como proporção da população nos EUA tem permanecido em 1,2 por mil habitantes nos últimos 150 anos;

c) desde o início das pesquisas de opinião nos EUA, que começaram a ser realizadas no final dos anos 30, a proporção da população norte-americana que afirma freqüentar a igreja semanalmente tem permanecido ao redor de 40% do total;

d) a estabilidade das crenças religiosas: a proporção da população que afirma crer "na existência de Deus ou de um Espírito Universal" (cerca de 95% do total) e na Divindade de Jesus Cristo, no céu, no inferno e no pós-vida tem se mantido estável nas últimas décadas;

e) a estabilidade das contribuições para as igrejas norte-americanas em cerca de 1% do PIB daquele país desde, pelo menos, 1955;

f) análises *cross-section* que concluem que a religiosidade não diminui com a renda e chega mesmo a aumentar com níveis educacionais mais elevados;

g) estudos que não dão apoio à idéia de que a maioria de membros de seitas extremistas apresenta sintomas de distúrbios psicológicos, como neurose, depressão ou autoritarismo excessivo, contrariamente ao que afirma um dos fatos estilizados da tese da secularização. Ao contrário, existem estudos que apontam evidências de que a prática religiosa estaria associada a níveis crescentes de bem-estar e de saúde mental conforme Ellison (1991, 1998a, 1998b) e Iannaccone, Stark e Finke (1998a).

h) o fato de que, ao redor do mundo, as religiões que mais crescem serem teologicamente conservadoras e rigorosas, como os Mórmons e as Testemunhas de Jeová, que duplicam o seu número de membros a cada 15 ou 20 anos, já superando algumas das mais tradicionais e maiores denominações protestantes nos EUA.

Conforme foi mostrado anteriormente, a grande maioria da população do mundo pratica algum tipo de religião, o que, por si só, já é um motivo para justificar o estudo do mercado religioso. Este é um espaço extremamente diversificado, onde existe uma gama variada de ofertas de bens ou *commodities* religiosas[9] competindo pelos recursos escassos de consumidores e de outros potenciais consumidores. As estratégias utilizadas pelas religiões para angariar novos adeptos, ou simplesmente manter os já existentes, também estão inseridas num espectro muito amplo, podendo ir de métodos pacíficos como a simples persuasão e inovação religiosa ou mesmo violentos como conversões forçadas. Diferentemente do que ocorre em outros tipos de mercados, no mercado religioso a competição por conquista de espaços pode resultar, como tem acontecido no decorrer da história, no aniquilamento físico de aderentes pertencentes a organizações religiosas rivais, ou mesmo de aderentes com comportamentos classificados como desviantes ou "heréticos".

No aspecto relacionado a questões econômicas, existem credos religiosos que desautorizam o envolvimento de seus aderentes com assuntos de cunho material, enquanto outros incentivam seus fiéis a serem ativos na busca de riquezas. E tudo isso, obviamente, tem implicações fundamentais na questão das escolhas religiosas, bem

[9] No capítulo II será definido o significado de *commoditie* religiosa.

como na formação das preferências e das crenças individuais, tópico de particular interesse da Economia na explicação da racionalidade econômica do ser humano.

Para Iannaccone (1998b, p.1465), os estudos relacionando religião e economia podem beneficiar a esta disciplina de diversas formas: gerando informação sobre comportamento extra-mercado; revelando como modelos econômicos podem ser modificados para avaliar questões a respeito de crenças, normas e valores; explicar as características das organizações religiosas, suas hierarquias e incentivos; além de permitir investigar como a religião (e extensivamente a moral e a cultura , já que a religião está intrinsecamente associada a estas) influencia as atitudes e as atividades econômicas de indivíduos, de grupos e de sociedades.

Quando se faz referência aqui ao mercado religioso e a bens religiosos, como sendo mercadorias ou *commodities religiosas*, pessoas com sensibilidade religiosa poderiam ser levadas a ver nisso uma espécie de dessacralização ou desrespeito a algo considerado transcendental por muitos como a religião, como se houvesse uma tentativa deliberada e propositada de reduzi-la ao nível da mera troca monetária, um esforço de reificação ou ainda uma mera mercantilização da fé por parte da Ciência Econômica.

Mas conforme diz Iannaccone (1992b, p.123) não é disso que se trata. Quando se diz que, no mercado religioso, do lado da demanda, consumidores procuram ponderar benefícios e custos para maximizar sua utilidade, e do lado da oferta, produtores buscam produzir bens e serviços religiosos de forma tão competitiva quanto seus concorrentes a fim de conquistar fiéis, não se pretende, com isso, reduzir-se as categorias religiosas à trivialidade. Não se está dizendo que as pessoas trocam de religião como quem troca de roupa ou que as pessoas vão à igreja, à mesquita ou à sinagoga como quem vai ao *shopping center*, apenas para comprar, passear ou se divertir. Isso seria uma percepção simplista, grosseira e equivocada.

O que se deve ter em mente é que o emprego da terminologia econômica ao estudo científico da religião tem amplas vantagens. Entre essas vantagens podem ser citadas o poder de concisão, de integração, de abrangência e de explicação da Ciência Econômica, mais precisamente como no caso em que emprega a metodologia da Teoria da Escolha Racional[10], marco referencial teórico deste trabalho, a qual passou a firmar-se como um novo paradigma nesta área de estudo das Ciências Sociais, especialmente na Sociologia da Religião e, por outro lado, tornando-se a pedra angular de uma nova

[10] As premissas da Teoria da Escolha Racional serão tratadas no capítulo 2 desta tese.

disciplina: a Economia da Religião. A Teoria da Escolha Racional busca modelar as mudanças de comportamento, observadas nas ações humanas, como estratégias ótimas de resposta a alterações nas restrições enfrentadas pelo ser humano, como, por exemplo, de preço e de renda.

O estudo científico da religião, antes do advento do novo paradigma, esteve fundamentado secularmente na tese da secularização, a qual passou a enfrentar a concorrência da Escolha Racional. Esta tem a seu favor o seu rigor lógico teórico e alto nível de formalização no estabelecimento de premissas preditivas com ampla possibilidade de testes empíricos relacionados a questões como escolha, nível de participação e mudança religiosas; estrutura do mercado religioso; igrejas, seitas e cultos; comportamentos religiosos desviantes, estratégias de expansão de organizações religiosas, impactos da intervenção governamental no mercado religioso sobre o bem-estar dos agentes econômicos, dentre outros temas estudados, permitindo a interação entre a pesquisa religiosa e os estudos sobre instituições "*non-market*".

A Teoria da Escolha Racional não afirma que todas as pessoas são absolutamente racionais e agem sempre racionalmente, logicamente ou apenas tendo em vista seu auto-interesse (IANNACCONE, 2006a, p.24). Apenas afirma que os bens e serviços religiosos são objetos de escolha dos indivíduos, como seriam outros tipos de bens e serviços não religiosos, conforme observa Iannaccone (1992d, p.272). Nesse sentido, a racionalidade é uma premissa simplificadora (IANNACCONE, 2006a, p.24). Os consumidores religiosos comparam custos e benefícios resultantes da escolha religiosa, a fim de maximizar os benefícios líquidos oriundos dessa escolha, a qual também não é imutável, pois que também as opções religiosas e o nível de compromisso religioso podem ser modificados ao longo do tempo.

No mercado religioso, a liberdade de escolha dos consumidores, no lado da demanda, impõe restrições, no lado da oferta, à forma de atuação e as estratégias das organizações religiosas. É essa liberdade de escolha dos consumidores que, em última análise, segundo Iannaccone (1992b, p.124), determina a estrutura do mercado religioso, o nível de eficiência da produção religiosa e o conseqüente nível de qualidade e conteúdo dos bens e serviços religiosos produzidos. Onde o nível de regulação no mercado religioso for menor, haverá aumento da competição e do número de organizações religiosas e, conseqüentemente, aumento do consumo de bens e serviços religiosos, já que a diversidade destes aumenta. E isso, por sua vez, implica aumento da vitalidade religiosa, isto é, da participação dos indivíduos nos serviços religiosos.

Assim, a menor regulação governamental no mercado religioso favorece o aumento da religiosidade. Essa é uma das predições mais importantes da Economia da Religião.

As organizações religiosas[11] na ótica da Teoria dos Mercados Religiosos, que é um dos pilares fundamentais da Economia da Religião, conforme será visto no capítulo 2, são tratadas como firmas de mercado que buscam maximizar sua utilidade por meio do fornecimento de bens e serviços religiosos. Hull e Bold (1989) modelaram igrejas, um tipo clássico de organização religiosa, como firmas dedicadas não apenas à produção, mas à difusão de suas doutrinas, como Os Dez Mandamentos, reduzindo, assim, os custos de transação na sociedade por meio da aplicação de um sistema de direitos.

A maximização da utilidade das firmas religiosas se dá quanto ao número de fiéis, busca de suporte governamental ou de outras condicionantes institucionais, com o objetivo de lhes permitir manter ou ampliar sua participação de mercado. Nesse aspecto, como firmas que são, é importante investigar como as organizações religiosas, tendo em vista este objetivo, estruturam contratos de trabalho para os seus funcionários de modo a criar mecanismos de incentivo que induza a estes ao esforço, de modo a cooperarem com as metas destas firmas. Neste sentido, é fundamental conhecer o funcionamento do mercado interno de trabalho das organizações religiosas, principalmente daquelas que obtiveram sucesso na conquista do mercado religioso.

E aqui, o caso da Igreja Católica Apostólica Romana salta aos olhos. É uma instituição *sui gen*eris com quase dois milênios de história, bem sucedida ao ponto de atualmente ter mais de um bilhão de fiéis espalhados por todo o mundo. E algo que lhe é peculiar, dadas as dimensões do mercado religioso que detém: possui uma liderança central única, na figura do Romano Pontífice, diferentemente do Protestantismo, com milhares de denominações. Podem ser apontadas outras religiões que tiveram sucesso semelhante na conquista do mercado religioso, como a religião islâmica, também com mais de um bilhão de seguidores, e com data de fundação bem posterior ao Catolicismo, o que indica que conquistou idêntica quantidade de fiéis em menor tempo, relativamente ao mercado religioso conquistado pelos católicos. No entanto, não possui liderança unificada e, além disso, apresenta várias correntes doutrinárias, sendo as duas principais

[11] O conceito de organização religiosa será definido formalmente no capítulo 2. A firma religiosa, sob a perspectiva da Economia da Religião, nada mais é que uma organização religiosa que fornece bens e serviços religiosos.

o sunismo e o xiismo[12]. Dentre diversas opções de aplicação de Torneios de Promoção a organizações religiosas, a Igreja Católica nos pareceu a mais adequada pelas razões expostas a seguir.

No caso da Igreja Católica a situação é diferente em relação a outros segmentos religiosos. Existe espaço para a acomodação de ordens religiosas com regras diferentes em seu interior, é verdade, mas isso só se dá com o aval da Santa Sé[13]. Diferentemente do caso do Protestantismo que, à falta de uma liderança única, se subdividiu em inúmeras denominações, fenômeno que continua ocorrendo. As doutrinas formuladas no catolicismo necessitam do aval do Romano Pontífice para se fazerem acolhidas pelo seu clero e pelos seus fiéis. Mesmo a diversificação dos serviços religiosos católicos, como acontece com os ritos litúrgicos orientais, entre os quais o maronita, o copta e o siríaco, distintos do rito latino, é controlada e supervisionada pela Santa Sé, que regula o funcionamento de todas as suas "filiais" espalhadas pelo mundo afora, sejam elas de rito latino ou oriental. A diferenciação de produtos religiosos é grande no mercado católico, mas isso também é uma estratégia de *market-share*. A Igreja Católica é a firma multinacional de maior sucesso do mundo, com quase dois mil anos de experiência no mercado religioso internacional.

Certamente, o caso bem sucedido desta grande organização religiosa, que tem sobrevivido à passagem dos séculos, contou com estruturas internas sólidas de apoio para a conquista e manutenção de seu *market-share*. Fatores externos, como o apoio e sustentação de governantes seculares também para isso contribuíram, mas nesta tese não se pretende contar a história da Igreja Católica *per si* sob o ponto de vista da Teoria do Mercado Religioso, posto que para desenvolver tal assunto seria necessário escrever outra tese, e nosso objetivo é outro: a investigação do mercado interno de trabalho da Igreja Católica e de seus mecanismos de incentivo, na forma de contratos ótimos, no que concerne à sua dinâmica hierárquica, escolha e promoção de clérigos sob o enfoque da Teoria dos Torneios de Promoção ou *Tournaments*.

---

[12] O calendário mulçumano inicia a partir da Hégira, ou fuga do profeta Maomé, em 622 d.C, para Medina. Stark (2003, p.29-31) desenvolve de modo condensado o tema da fragmentação do Islã em diversas seitas, fenômeno que começou a ocorrer já nos seus primórdios.

[13] O Cânon 361 do Código de Direito Canônico de 1983 (CDC 1983) define o que é Sé Apostólica ou Santa Sé: "Sob a denominação de Sé Apostólica ou Santa Sé, neste Código, vêm não só o Romano Pontífice, mas também, a não ser que pela natureza da coisa ou pelo contexto das palavras se deprenda o contrário, a Secretaria de Estado, o Conselho para os negócios públicos da Igreja e os demais organismos da Cúria Romana".

E por que *Tournaments* e não contratos de trabalho padrão, do tipo pagamento por produção? Porque o mercado interno de uma organização religiosa de grande porte, como é o caso da Igreja Católica, assim como o de grandes organizações seculares (firmas e corporações), possui estruturas singulares com soluções específicas no estabelecimento de contratos ótimos, com mecanismos também específicos de incentivo, objetivando estimular o empenho dos seus trabalhadores na realização de suas tarefas. E também busca escolher os melhores candidatos para os diversos níveis hierárquicos, principalmente para o cargo que está no topo da hierarquia católica, ocupado pelo Romano Pontífice. E uma das características principais dos Torneios de Promoção é que este mecanismo busca selecionar os melhores candidatos para as vagas existentes numa corporação. Daí esta ser uma justificativa suficientemente importante para aplicação de *Tournaments* ao caso da escolha e promoção de clérigos na Igreja Católica.

Deve ser mencionado ainda outro fator que recomenda a aplicação dos torneios de promoção ao nosso caso: em organizações religiosas, os efeitos de choques comuns sobre os seus trabalhadores, (como, por exemplo, a adoção de medidas de regulação governamental para o mercado religioso), são elevados. Isso implicaria em outra vantagem favorável ao emprego de torneios de promoção em organizações religiosas relativamente a outras formas de remuneração.

Assim, também se convém dizer que as normas que regulam as compensações de clérigos católicos, como no caso de outras organizações de grande dimensão, não estão atreladas, de modo direto, a uma lógica concorrencial vinculada ao mercado religioso. A dinâmica hierárquica da Igreja Católica, incluídos aí seu sistema de promoções, níveis hierárquicos com seus respectivos direitos e deveres, e, sobretudo, suas compensações, não depende apenas da produtividade desses trabalhadores. E esses fatos são pressupostos fundamentais dos Torneios de Promoção.

Na questão de compensações estabelecidas no mercado religioso, convém frisar que não se trata apenas de compensações monetárias, posto que existem clérigos católicos (como também é o caso de muitos clérigos protestantes de diferentes denominações) que não recebem nenhum tipo de renda em dinheiro, entre os quais aqueles sacerdotes que fazem votos de pobreza. O tipo de remuneração específica para esse tipo de trabalhador se dá, sobretudo, na forma de renda psíquica, conforme será aprofundado no capítulo 4. É um tipo de remuneração que se relaciona ao

reconhecimento do público, *status*, privilégios, benefícios, sentimento de realização de uma missão importante, significado, propósito existencial, etc.

Quando se observam as compensações dos clérigos católicos dos níveis hierárquicos mais elevados, comparando-se essas com aquelas dos níveis inferiores, chega-se à conclusão de que existe um significativo diferencial de compensações na Igreja Católica que não se explica apenas pela produtividade de seus clérigos, porque, de fato, o nível de capital humano destes, conforme será mostrado no capítulo 4 da tese é homogeneamente elevado. A formação de clérigos nos seminários da Igreja Católica espalhados pelo mundo é padronizada e regulada pelo Direito Canônico. Assim, o fato de um clérigo católico de alta hierarquia receber uma renda psíquica muito mais elevada que o seu subordinado não se reduz a uma questão de diferencial de produtividade.

Mas quais são as características fundamentais dos Torneios de Promoção que tornam este mecanismo apropriado ao estudo dos contratos ótimos para trabalhadores de uma organização religiosa como a Igreja Católica? São os seguintes:

a) a distribuição e a magnitude das compensações são fixadas *a priori* e não estão relacionadas ao desempenho absoluto do trabalhador;

b) o recebimento das compensações está relacionado a uma avaliação por desempenho relativo (ADR ou, em inglês, *relative performance evaluation*–RPE).

c) o esforço dos trabalhadores em um torneio de promoção está conectado diretamente ao diferencial de compensações. Quanto maior for este, maior também será o esforço para conseguir o prêmio.

Em relação à característica (c) deve ser ressaltado que o sistema de incentivos será tanto mais eficaz quanto mais homogeneidade houver entre os agentes participantes do torneio. Se houver heterogeneidade quanto ao nível de produtividade dos trabalhadores, poderá haver formação de conluios e comportamento *shirking*, o que irá diminuir a eficácia dos incentivos. Essa questão será melhor explicitada no capítulo 4. Outras características do sistema de *Tournaments*, como a estrutura salarial da firma e fatos estilizados, também serão tratadas neste capítulo.

É importante mencionar quais as hipóteses embasam a Teoria dos Torneios de Promoção. Basicamente são quatro:

a) para incentivar o aumento do esforço dos agentes e compensar os custos relativos a este aumento de esforço, o diferencial de salários precisa ser elevado de forma correspondente;

b) existe uma proporção inversa entre a expectativa de vida ativa de um agente e a remuneração por este recebida com o objetivo de compensar o seu esforço.

c) os incentivos criados para estimular os trabalhadores a se esforçarem estão relacionados ao número de etapas classificatórias de um torneio. Mas uma condição fundamental para isso é que o prêmio final seja relativamente elevado.

d) o prêmio final está relacionado ao número de competidores de cada etapa de um torneio.

Tendo essas considerações em mente, pode-se argumentar em favor da utilização da Teoria dos torneios com o objetivo de explicar algumas das propriedades dos mercados internos de trabalho de organizações religiosas como a Igreja Católica. Esse modelo teórico também é apropriado, conforme será visto, para explicar os mecanismos de remuneração adotados por organizações religiosas com o objetivo de premiar seus clérigos. Isso é comumente feito pela promoção destes a um nível hierárquico mais elevado com seus respectivos benefícios, sejam estes compensações monetárias ou não monetárias, onde esta premiação está condicionada ao desempenho relativo dos clérigos atrelado aos seus respectivos níveis de esforço. Considerando que o pagamento por nível de produção não é regra na estruturação salarial dos mercados internos de trabalho das organizações religiosas, *vis-à-vis* as intrínsecas dificuldades em mensurar a produtividade dos trabalhadores destas organizações, principalmente aquelas estabelecidas pelo Estado, e considerando também fatores envolvendo *moral hazard* e informação assimétrica, conclui-se que o Modelo de *Tournaments*, com suas promoções como mecanismo de estímulo ao máximo desempenho de trabalhadores, é um marco teórico apropriado para explicar o estabelecimento de contratos ótimos na escolha e promoção de clérigos para a Igreja Católica.

A hipótese básica que se pretende afirmar e evidenciar ao longo de toda esta tese é a de que o comportamento religioso é racional. Para tanto o trabalho está estruturado da seguinte forma: esta introdução, onde se antecipa conceitos e definições da Economia da Religião e da Teoria dos Torneios de Promoção, apontando-se as justificativas para este estudo e delineando-se os temas, hipóteses e questões que serão tratados na tese; no capítulo 2 as definições e conceitos da Economia da Religião são aprofundados, apresentando-se o objeto de interesse da Economia da Religião e os fundamentos desta disciplina.

É no capítulo 2 da tese onde busca-se apresentar, de modo consistente e ordenado, os marcos teóricos fundamentais da Economia da Religião. Os trabalhos

contendo esses fundamentos, tais como a Escolha Racional, o modelo de produção doméstica e de capital humano de Becker e a Teoria do Mercado Religioso, estão dispersos em vários trabalhos de diferentes autores na literatura que trata destes temas. Houve a necessidade de fazer-se uma revisão desta e procurar dispor os trabalhos fundadores da disciplina de modo minimamente organizado e lógico, já que não foi publicado, até o presente momento, nenhum livro ou obra com esse objetivo. Nesse sentido, o trabalho de sistematização do conteúdo que se considera marco teórico da Economia da Religião por si só constitui-se em uma contribuição almejada para a literatura e uma justificativa para a elaboração desta tese. Cada fundamento será apresentado de modo objetivo e não exaustivo.

O capítulo 3, tendo como suporte os conceitos, definições, objetivos, questões e fundamentos da Economia da Religião, expostos no capítulo 2, enumera e explica alguns dos principais modelos desenvolvidos por autores ligados a essa disciplina, tendo como critérios de seleção dos modelos o pioneirismo, inovação teórica, importância e representatividade dos mesmos na literatura pertinente à área, tanto teórica quanto empírica. Mas este capítulo não apenas apresenta os modelos, como também procura adensar as discussões elaboradas pelos respectivos autores, chamando a atenção para alguns pontos não explorados ou omitidos, assim conferindo à tese os necessários *insights* originais requeridos para um trabalho desse tipo.

Como meio de contribuir, de modo empírico, para a discussão na Economia da Religião, são realizados testes econométricos de análise de *survey* para dois dos modelos teóricos apresentados, o de Azzi-Ehremberg (1975) e o de Durkin Greeley (1991), com dados de duas pesquisas diferentes: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1988 , aplicada pelo IBGE, e Pesquisa Social Brasileira (PESB) de 2004, realizada pela FGV Opinião.

O capítulo 4 trata a respeito da Teoria dos Torneios de Promoção, tendo como foco a busca de evidências dos pressupostos de *Tournaments* no Direito Canônico. Neste capítulo, a metodologia adotada é a tentativa de identificação, no Código de Direito Canônico (CDC), de 1983, e na legislação canônica complementar da Igreja Católica, de normas jurídicas, que corroborem ou evidenciem, por esse critério metodológico, os pressupostos da Teoria dos Torneios sobre a implementação de contratos ótimos na seleção e promoção de clérigos católicos. É aqui onde se encontra a principal contribuição desta tese, já que, de acordo com nossas pesquisas, o único autor a fazer uma aplicação, só que de forma indireta e de modo *en passant*, de Torneios de

Promoção a organizações religiosas é Zech (2007), onde este autor busca averiguar, por meio de pesquisa empírica, qual o melhor tipo de contrato para clérigos de igrejas protestantes: se contratos por meio de *Tournaments* ou contratos padrão, do tipo pagamento por produção.

No entanto, aqui deve ser ressaltado de antemão que, no capítulo 4, irá ser focada exclusivamente a aplicação de *Tournaments* a organizações religiosas. Outros tipos de contrato, como pagamento por produção ou por salário fixo, não serão abordados, a não ser de modo indireto, quando isso for necessário. Não se pretende também fazer, no capítulo 4, um *survey* sobre a literatura de Torneios de Promoção. Apenas serão mencionados alguns dos principais trabalhos e suas principais contribuições, especialmente aqueles que tiverem alguma relação com o nosso tema. Aos que tiverem interesse, serão indicadas fontes bibliográficas de consulta. Essas escolhas foram motivadas pela avaliação prévia de que tais abordagens, se incluídas neste trabalho, desvirtuariam completamente o foco da tese, além de torná-la demasiadamente extensa, e esse não é o nosso propósito.

Não encontramos na literatura pertinente de *Tournaments*, que já é relativamente abundante, principalmente relativa a trabalhos empíricos que aplicam a teoria à corporações, nenhum trabalho que buscasse identificar no próprio mecanismo que regula a vida eclesiástica de uma organização religiosa, principalmente no que se refere à sua dinâmica hierárquica , quer seja este mecanismo um Estatuto, no caso de uma igreja protestante, ou o Direito Canônico, no caso da Igreja Católica, as evidências dos pressupostos da Teoria dos Torneios.

Esse é o aspecto inovador fundamental desta tese. A originalidade aqui reside no fato de que, pela primeira vez na literatura de Torneios de Promoção, de acordo com o nosso conhecimento, se busca identificar os mecanismos de incentivos de *Tournaments*, relacionados às suas premissas, na fonte principal de onde emanam os critérios de regulação jurídico-eclesiásticos de uma organização religiosa, em nosso caso a Igreja Católica: o Direito Canônico. É recorrendo a ele, por meio de sua leitura e interpretação, que buscamos identificar a dinâmica hierárquica e o processo de seleção e de promoção dos clérigos católicos, sob um novo olhar e perspectiva, que é o conceito dos incentivos incorporados em contratos ótimos, de acordo com os pressupostos da Teoria dos Torneios de Promoção, conforme será visto no capítulo 4. Em seguida, as considerações finais são feitas, como de praxe, após o final do capítulo 4.

2 A ECONOMIA DA RELIGIÃO

2.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo será apresentada, inicialmente, uma seção onde serão abordados conceitos e definições da Economia da Religião. Em seguida, será discutido o objeto de interesse dessa disciplina, isto é, o conjunto de questões com as quais se preocupa, além de discutir-se, sucintamente, a origem e a evolução da Economia da Religião como disciplina. Essas seções se constituem como etapa de discussão necessária antes que sejam apresentados e comentados, logo depois, os fundamentos da Economia da Religião: 1) a Teoria da Escolha Racional Religiosa, 2) a Teoria do Consumidor aplicada à religião, 3) o modelo de produção doméstica e de capital humano de Becker (1964, 1965) e o modelo de produção doméstica religiosa e de capital humano religioso de Iannaccone (1984, 1990b) e, por último, 4) a Teoria do Mercado Religioso. Finalizando o capítulo, será apresentada uma seção onde serão discutidas, de modo sucinto, as vantagens, objeções e críticas relativas à Teoria da Escolha Racional Religiosa, em contraponto à tese da secularização.

2.2 CONCEITOS E DEFINIÇÕES

A Economia da Religião é uma disciplina que tem como objetivo a explicação do comportamento religioso dos seres humanos a partir da Teoria da Escolha Racional. A Escolha Racional pode ser definida como aquela que maximiza a utilidade de um indivíduo, independentemente de seus objetivos. O comportamento religioso pode ser definido como aquele adotado pelo indivíduo por meio de ritos, práticas devocionais, penitências, etc., para alcançar seus objetivos com base em suas crenças religiosas.

Dessa forma, a Economia da Religião difere de outras abordagens que procuram estudar a religião cientificamente. No caso da Sociologia, Psicologia e Antropologia da Religião, por exemplo, as suas abordagens para estudar o comportamento religioso

humano têm por base premissas diferentes daquelas da Escolha Racional e tendem a enfatizar questões distintas.

Tanto sociólogos, psicólogos e antropólogos, principalmente aqueles que são adeptos da tese da secularização, tendem a ver a religião como um comportamento irracional ou reflexo de uma mente primitiva do ser humano, principalmente por causa de trabalhos de autores que se tornaram clássicos, como Comte (2000), Durkheim (2004) e Freud (1969).

A abordagem da Economia da Religião não exclui a possibilidade de secularização, mas o seu método de estudo do comportamento religioso enfoca esta temática sob um ponto de vista particular. Um dos seus conceitos fundamentais é o de *commoditie* religiosa, a qual nada mais é, segundo Iannaccone (1992b, p.124) que um termo designado para identificar a religião como um objeto de escolha, envolvendo bens e serviços religiosos passíveis de serem produzidos e consumidos pelos agentes inseridos no mercado religioso.

Conforme Iannaccone (1992 b, p. 125) uma *commoditie* religiosa não é um bem físico como um automóvel ou um computador, os quais podem ser fabricados e vendidos em lojas. Nem representa um serviço como um corte de cabelo ou um atendimento bancário. Citando Becker (1992b, p.125), Iannaccone afirma que as *commodities* religiosas podem ser classificadas na categoria de *commodities* domésticas, as quais representam bens e serviços que os indivíduos e famílias produzem para o seu próprio consumo. Podem ser concretas e abstratas. Exemplos de *commodities* domésticas concretas: CDs e DVDs religiosos, textos considerados sagrados (Bíblia, Torá, Talmude, Alcorão) e livros religiosos. Exemplos de *commodities* abstratas: meditação, oração e felicidade decorrente da prática religiosa. De modo idêntico às *commodities* seculares, as *commodities* religiosas também são produzidas com recursos escassos – tempo, dinheiro, trabalho e habilidades intelectuais.

Iannaccone (1992b, p.125) apontou os méritos e as vantagens da análise da prática religiosa sob a perspectiva do conceito de *commoditie* doméstica. Essa análise procura explicar padrões observados de mudança denominacional, casamento inter e intrarreligioso, padrões de conversão, relações entre freqüência religiosa e doações, a influência da educação religiosa sobre o nível de freqüência religiosa e sobre escolhas de casamento, dentre outras questões.

Na próxima seção será discutido o objeto de interesse da Economia da Religião.

2.3 OBJETO DE INTERESSE DA ECONOMIA DA RELIGIÃO

A Economia da Religião está interessada em responder uma série de questões, entre as quais, por exemplo, estão:

-Como as pessoas produzem *commodities* religiosas e como estas podem ser diferenciadas das *commodities* seculares?

-Por que as *commodities* religiosas são, de modo geral, produzidas e consumidas coletivamente?

-Por que as *commodities* religiosas não são, em diversas situações, negociadas monetariamente?

-Quais são os custos diretos e indiretos de diferentes religiões e de diferentes práticas religiosas?

-De que modo características pessoais, o ambiente cultural e a tecnologia influenciam os custos das diferentes práticas religiosas?

-Quais tipos de religiões teriam maior êxito: as que exigem pouco de seus adeptos, apesar de fazerem muitas promessas, ou as que são mais exigentes quanto ao grau de compromisso de seus fiéis?

-Quais conseqüências adviriam da estrutura do mercado religioso, dependendo deste ser monopolista, ou competitivo regulado, ou com liberdade de funcionamento?

-Que tipos de resultados, em termos de custos, benefícios, tipos de organização e níveis de atividades são compatíveis com o equilíbrio no mercado religioso?

-Como as firmas religiosas podem contratar e selecionar os melhores trabalhadores?

-Como as firmas religiosas podem estruturar contratos que incentivem os seus trabalhadores a terem um desempenho ótimo?

-Como as firmas religiosas podem traçar estratégias para o seu crescimento?

Essas e outras são algumas das questões com as quais a Economia da Religião se preocupa em responder.

É importante também salientar que a Economia da Religião é distinta da chamada Economia Religiosa. Enquanto a primeira tem como objetivo a explicação do comportamento religioso humano tendo como base as premissas econômicas, a segunda toma a sua autoridade de escritos sacros, como a Bíblia Sagrada, a Torá e o Alcorão para justificar ou criticar o comportamento econômico. A Economia da Religião, que

pode ser compreendida como um empreendimento de cunho positivo, isto é, que procura explicar como o comportamento religioso é e não como deveria ser, transporta princípios da economia para explicar a religião. Por outro lado, a Economia Religiosa, que pode ser entendida como um empreendimento normativo, ao contrário da Economia da Religião, transporta princípios das religiões para explicar a economia e procura mostrar como esta deveria ser com base na interpretação de princípios religiosos. Seus principais estudiosos são filósofos, teólogos e economistas cujo principal interesse é avaliar o impacto de políticas econômicas à luz dos preceitos religiosos.

A Economia Religiosa engloba os escritos de teólogos, clérigos e economistas ligados ao cristianismo, inclusive aqueles denominados "economistas cristãos", desde os ensinos escolásticos sobre a proibição da usura e a cobrança dos juros até as recentes Encíclicas Papais sobre a economia, além de pronunciamentos de correntes doutrinárias diversas ligadas ao Protestantismo. Também compreende os trabalhos dos chamados "economistas islâmicos", os quais buscam explicar, justificar ou propor medidas econômicas em áreas como regulação bancária, finanças, impostos e distribuição de renda, tendo como fundamentos o Alcorão, os Hadith (ditos do profeta Maomé) ou os textos da Sunna.

Na próxima seção irá se tratar a respeito das origens e evolução da Economia da Religião. Não se fará um *survey* dos trabalhos neste campo, já que existe um trabalho fundamental e exaustivo com essa característica, que é o artigo *Introduction to the Economics of Religion*, de Laurence Iannaccone (1998).

2.4 ORIGENS E EVOLUÇÃO DA ECONOMIA DA RELIGIÃO

Desde que Adam Smith analisou as implicações econômicas do grau de concentração do mercado religioso em A Riqueza das Nações, publicada em 1776, houve uma lacuna de duzentos anos até a publicação do trabalho seminal de Azzi e Ehremberg (1975), *Household Allocation of Time and Church Attendance*, considerado o ponto de partida da moderna pesquisa de Economia da Religião. A partir desse artigo, o fluxo de trabalhos publicados sobre Economia da Religião tem crescido sistematicamente.

Voltando à gênese inicial da Economia da Religião, Ekelund, Hebert e Tollinson (2005, p.647) afirmam que o livro V, capítulo I, terceira parte, artigo terceiro de A Riqueza das Nações é uma das partes relativamente mais negligenciadas desse livro clássico. Foi justamente esse capítulo que lançou as bases para a análise econômica da religião. Nele, Adam Smith adota o conceito de mercado religioso, onde atuam produtores e consumidores de religião, e observa vários aspectos desse mercado: que os clérigos comportam-se de modo idêntico ao de profissionais de outros mercados, estando motivados por auto-interesse; que as forças de mercado restringem o comportamento das igrejas de modo semelhante ao que fazem com firmas de outros mercados; e que no mercado religioso, seja ele dominado por uma firma monopolista ou fundamentada na livre competição, a sua estrutura será determinada pela predominância da regulação ou da liberdade de atuação, de modo idêntico ao que existe para os demais mercados.

No espaço de tempo compreendido entre os dois estudos citados no parágrafo inicial desta seção, a Economia da Religião permaneceu órfã do interesse da grande maioria dos economistas, que preferiram deixar a cargo dos pesquisadores de outras Ciências Sociais, principalmente da Sociologia, a tarefa de examinar os vínculos existentes entre religião e economia. Para Fase (2005, p.90), esses vínculos poderiam ser estudados sob duas abordagens: a perspectiva vertical, enfatizando aspectos institucionais, como igrejas e religiosidade de grupos; e a perspectiva horizontal, concentrando-se em questões como o impacto da religiosidade sobre atitudes específicas que afetariam a sociedade e poderiam promover o crescimento econômico.

Max Weber foi um dos pensadores que enfatizou ambas as perspectivas em seus trabalhos. Em seu livro mais famoso *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber defende a idéia de que a Reforma Protestante contribuiu decisivamente para superar os preconceitos medievais contrários à acumulação de riquezas materiais, uma das faces do que ele classifica como "tradicionalismo". Outra categoria conceitual criada por Weber, "o espírito do capitalismo" associado à ética protestante, principalmente a de corte calvinista e puritano, teria, para esse autor, influenciado de modo inequívoco o desenvolvimento econômico dos países onde se verificou a Reforma, como teria sido o caso da Holanda, Suíça e Inglaterra. Esse trabalho de Weber, desde sua publicação, ainda suscita polêmica e calorosos debates.

Tawney (1955), um pesquisador que deu destaque à perspectiva vertical, por exemplo, conforme observa Fase (2005, p.88), afirmou que, historicamente, as

instituições capitalistas mencionadas por Weber são anteriores à Reforma Protestante. Segundo Fase (2005, p.87) Weber e Tawney foram os primeiros estudiosos a dar destaque ao papel da religião na explicação do desenvolvimento econômico.

Excetuados alguns estudiosos como Weber e Tawney, o estudo da religião foi visto durante muito tempo como antagônico à ciência. Os fatos estilizados da tese da secularização, baseados nos trabalhos de Weber, eram tidos como verdades inquestionáveis. Entretanto esta visão tem se alterado nos últimos anos, permitindo que a Economia da Religião se estabelecesse como disciplina autônoma, além de impulsionar de modo decisivo um novo e crescente interesse de vários estudiosos pelo tema. Muitos pesquisadores, entre os quais sociólogos, cientistas políticos e economistas vêem a religião como um elemento importante para entender os desdobramentos históricos, políticos, sociais, e até mesmo como aspecto condicionador das forças econômicas. Compreendendo o comportamento religioso como um caso de escolha racional, esses pesquisadores têm procurado explicar tal comportamento nos níveis individual, de grupo e de mercado. Atualmente existem vários jornais dedicados ao estudo científico da religião, como *Journal for the Scientific Study of Religion, Sociology of Religión, The Review of Religious Research, Social Compass* e *Journal of Church and State*.

As pesquisas centradas no nível individual têm procurado explicar os determinantes de participação religiosa (freqüência a cultos e doações) e de mobilidade inter e intrarreligiões (troca de denominações e casamento intra e interreligioso). As pesquisas voltadas para o nível de grupos têm como meta explicar por que as pessoas aderem a diferentes agrupamentos religiosos e o porquê, especificamente, de grupos sectários, que exigem um alto nível de rigor e de compromisso por parte de seus aderentes, serem, em muitos casos, tão bem sucedidos. Por último, as pesquisas relacionadas ao nível de mercado focam o modo como os resultados da estrutura de mercado, seja ela monopolista, de livre competição, regulada ou desregulada se assemelham a outros tipos de mercado. A ciência econômica tende a auxiliar na evolução dos estudos sobre a religião.

O artigo de Iannaccone, intitulado *Introduction to the Economics of Religion* (1998b) é referência fundamental para qualquer revisão bibliográfica em Economia da Religião. Nesse trabalho, Iannaccone fez um levantamento dos principais artigos publicados até aquela data nesse campo de estudo. Na época em que o artigo foi publicado, a Economia da Religião ainda não tinha indexação como área no *Journal of*

Economic Literature (JEL). Atualmente essa subárea já existe: Z12. Com a crescente importância da Economia da Religião, esta disciplina conta agora com um site de divulgação de artigos[1] e de *working-papers* de pesquisadores relacionados à área. Além da tradicional *Society for the Scientific Study of Religion* (cuja principal publicação é o *Journal for the Scientific Study of Religion*) criada em 1949, que fomenta o diálogo interdisciplinar para o estudo científico da religião entre pesquisadores da Sociologia, Ciência Política, Ciências Econômicas, dentre outros campos, existem duas outras entidades institucionais, mais recentes, criadas, nos EUA, com o objetivo de aglutinar os estudiosos das relações entre economia e religião para a promoção de estudos, pesquisas e encontros sobre o tema: São elas a ASREC - *The Association for the Study of Religion, Economics, and Culture* e o CESR - *The Center for the Economic Study of Religion*[2]. Na Europa, existe uma rede informal de pesquisadores dedicados ao estudo da Economia da Religião: *European Network on the Economics of Religion*[3] (ENER).

Segundo Iannaccone (1998b, p.1466) os estudos relacionando economia e religião podem ser agrupados em três vertentes de pesquisa:

− O enfoque que interpreta o comportamento religioso a partir de uma perspectiva econômica, recorrendo à Teoria Microeconômica e às ferramentas econométricas para explicar padrões de comportamento religioso entre indivíduos, grupos e culturas;

− A abordagem que privilegia as conseqüências econômicas da religião;

− A linha de pesquisa que enfatiza os princípios teológicos e escritos sacros para elaborar ou criticar políticas econômicas. Iannaccone chama esta linha de pesquisa de economia religiosa, a qual é utilizada, principalmente, por filósofos, teólogos e economistas interessados em analisar as políticas econômicas a partir de uma perspectiva religiosa[4].

---

[1] O site é http://religionomics.com/old/erel/index.htm .

[2] ASREC é uma associação criada com o objetivo de incentivar a pesquisa e o ensino sobre as relações entre economia e religião. A associação patrocina conferências e diversas formas de interação entre pesquisadores ligados à área em questão. CESR é a principal organização que patrocina a ASREC. Sua direção e os seus associados estão envolvidos em atividades diversas, que incluem projetos de pesquisa, *workshops* e outros eventos, além de um programa especial de pós-graduação ligado à área na Universidade George Mason nos EUA.

[3] O endereço na web da ENER é http://www.ener-online.org/.

[4] Mangeloja (2003 b, p. 3) diz que, adicionalmente, existiria uma quarta linha de pesquisa, chamada por ele de teologia econômica. Segundo o autor, a Economia poderia ser vista como uma espécie de religião contemporânea, e os economistas poderiam ser classificados como sacerdotes de uma moderna religião secularizada baseada no progresso econômico. Essa religião teria as mesmas funções, atualmente, que religiões como o Cristianismo e outras religiões tiveram no seu tempo. Segundo essa abordagem, a ciência teria substituído a religião como a mais poderosa das ortodoxias.

A seguir se tratará a respeito dos fundamentos da Economia da Religião.

2.5 FUNDAMENTOS DA ECONOMIA DA RELIGIÃO

Esta seção irá apresentar os fundamentos da Economia da Religião, em quatro subseções: a) os microfundamentos da Teoria da Escolha Racional Religiosa, b) os microfundamentos da Teoria do Consumidor aplicados à religião, c) os microfundamentos do modelo de produção doméstica e de capital humano de Gary S. Becker (1964, 1695) e do modelo de produção doméstica religiosa e de capital humano religioso de Laurence Iannaccone (1984, 1990b) e d) os microfundamentos da Teoria do Mercado Religioso.

Para entender de modo mais acurado uma disciplina científica é importante compreender quais os seus fundamentos teóricos. Assim, buscou-se reunir estes aqui, de forma unificada e sistematizada, já que os trabalhos expondo este conteúdo estavam dispersos na literatura. Mas além de expor, em subseções diferentes, os fundamentos da Economia da Religião, se buscará, sempre que possível, apresentar alguns *insights* próprios do autor desta tese, como se faz na subseção 2.5.2, que trata da Teoria do Consumidor aplicada à religião, *insights* estes oriundos de nossas pesquisas e conclusões. Também se buscará adensar a discussão em alguns pontos dos eixos temáticos tratados, como na subseção 2.5.1, que apresenta a Teoria da Escolha Racional Religiosa de Iannaccone (1997 c), e na subseção 2.5.4, que expõe a Teoria do Mercado Religioso, especificamente em relação à intervenção do governo no caso de seitas e de cultos desviantes. Nesta última subseção, após a apresentação dos aspectos teóricos que fundamentam o modelo de mercado religioso, será apresentado um *survey* dos trabalhos empíricos com os resultados dos testes da teoria.

2.5.1 Fundamentos: A Teoria da Escolha Racional Religiosa

Esta subseção está baseada em Iannaccone (1997c), o principal expoente da Economia da Religião, com numerosos artigos publicados em vários periódicos científicos de prestígio, o qual, com base em Becker (1977), afirma que a Economia da Religião tem como suporte, como qualquer outra área de pesquisa econômica fundamentada na Escolha Racional, três premissas básicas:

Premissa 1: Comportamento maximizador: Indivíduos agem de forma racional, comparando custos e benefícios de suas ações e escolhendo aquelas que maximizem seus benefícios[5];

Premissa 2: Estabilidade das preferências – as preferências apresentadas pelos indivíduos em relação à avaliação de custos e benefícios de suas escolhas tendem a não apresentar grande variabilidade de pessoa para pessoa e também apresentam estabilidade intertemporal;

Premissa 3:Equilíbrio de mercado – as interações sociais resultam em equilíbrio, decorrente da agregação de ações individuais.

Assim, pode-se afirmar que as pessoas fazem suas escolhas religiosas como elas o fariam em qualquer situação em que se vissem confrontadas com a necessidade de fazerem quaisquer outras escolhas, avaliando custos e benefícios de modo a maximizar sua utilidade. Essas escolhas não necessitam ser irreversíveis, o que significa dizer que as pessoas, eventualmente, podem mudar suas opções religiosas ou os seus níveis de compromisso religioso ao longo do tempo. De modo semelhante a outros mercados, a liberdade que os consumidores têm de escolha impõe restrições aos produtores de religião, determinando o conteúdo das *commodities* religiosas, bem como a estrutura das instituições responsáveis pelo seu fornecimento. Quanto mais desregulado for o mercado religioso mais esses efeitos serão intensos.

Das três premissas, a mais importante é a do comportamento maximizador de utilidade. Contudo, a mesma deve ser avaliada sob a ótica da busca dos modelos preditivos em, de modo simplificado, representar a complexa realidade. Nesse sentido, é uma premissa que tem a sua utilidade na abordagem da Escolha Racional, principalmente, como um dos de seus pilares na modelagem do comportamento do

[5] Aqui não se discutirá a vantagem filosófica de essa premissa ser afirmada em termos de utilidade, razão de troca ou de auto-interesse, conforme dito em Iannaccone (1992b, p.124).

indivíduo. Isso não quer dizer que este sempre agirá de modo lógico ou buscando satisfazer consistentemente seu próprio interesse. A vantagem da Escolha Racional é que esta é adequada para a construção e teste de modelos de comportamento humano.

A Escolha Racional não procura investigar a mudança de preferências, que assume serem estáveis ao longo do tempo, com base em alterações de gostos, normas ou crenças. Seu foco é a modelagem de mudanças de comportamento dos indivíduos como sendo respostas ótimas à variabilidade de circunstâncias, entre as quais alterações de preços, renda, habilidades, experiências, tecnologias, restrições de recursos, dentre outros fatores.

Essas considerações, de modo idêntico, se aplicam ao lado da oferta, onde se presume que os fornecedores de *commodities* religiosas também buscam a maximização de sua utilidade – aderentes religiosos, recursos, auxílio governamental e outros fatores que possam promover o êxito no mercado religioso. Ainda que as organizações religiosas não procurem de modo consciente a maximização de sua utilidade, serão aquelas organizações mais eficientes que irão permanecer e crescer ao longo do tempo. Assim, tanto clérigos como igrejas poderão ter suas ações modeladas como se fossem respostas ótimas a restrições e oportunidades encontradas no mercado religioso.

O conjunto de interações entre consumidores e produtores de *commodities* religiosas forma o mercado religioso, o qual, como qualquer outro mercado, tenderá para o equilíbrio estável. A liberdade de escolha dos consumidores restringe o comportamento dos produtores. Além disso, as preferências dos primeiros plasmam o conteúdo das *commodities* religiosas. Em um mercado religioso relativamente desregulado e altamente competitivo, os produtores ineficientes serão excluídos pela concorrência, dando espaço àqueles que oferecerem produtos que atendam às necessidades dos consumidores.

Também deve ser dito que a abordagem da Escolha Racional pressupõe um compromisso com os métodos e objetivos da ciência em geral, o que inclui tanto a abordagem quantitativa como qualitativa. No entanto, a prioridade é para a busca de leis comportamentais que se coadunem com os critérios da objetividade, reprodutibilidade e falseabilidade.

Os modelos de Escolha Racional possuem uma estrutura lógica interna que lhes é inerente. Os mesmos abordam os problemas da escolha religiosa da seguinte forma:

Escolha: {ações}

Maximização: {objetivos}

Sujeita a: {restrições}

O teórico da Escolha Racional, ao buscar modelar o comportamento religioso, deve estabelecer quais os objetivos do agente de modo que o problema seja passível de tratamento analítico. No caso de um modelo genérico de predição de freqüência à igreja, por exemplo, a participação religiosa pode ser representada formalmente como sendo uma função de utilidade à parte, ao passo que as demais atividades podem ser integradas em uma função do tipo “outras fontes de satisfação”. Em contrapartida, um modelo que buscasse apreender as interações entre organizações religiosas e seus fiéis (consumidores) consideraria, em termos práticos, a pregação ou prédica religiosa como sendo a produção de uma firma e a assistência dessa pregação como o consumo. O objetivo é sempre buscar um modelo que tenha um nível de abstração que procure equilibrar generalidade e clareza teóricas, de modo a captar os detalhes mais importantes de uma realidade específica e fazer inferências preditivas que sejam passíveis de validação empírica. Isso nem sempre é fácil, tendo em vista as óbvias limitações e dificuldades de um modelo nesse sentido quando se trata de explicar as complexidades inerentes do comportamento religioso do ser humano. Para facilitar esse trabalho, deve-se buscar como ponto de partida os modelos de firmas e mercados já existentes e procurar fazer as devidas adaptações para a modelagem do comportamento religioso.

Como foi dito anteriormente, o objetivo do agente é, ao fazer suas escolhas entre diferentes alternativas, maximizar os seus benefícios e minimizar seus custos. Também foi dito que as preferências ou gostos do agente permanecem estáveis ao longo do tempo. Essa premissa tem por base tanto um aspecto filosófico, ao considerar-se que as convicções fundamentais dos seres humanos seriam semelhantes independentemente de vinculação temporal ou espacial; e também um aspecto prático, já que até agora não se teria elaborado um modelo apropriado que explique e mensure a formação dos gostos e das crenças. Dessa forma, a abordagem da Escolha Racional deve explicar as alterações no comportamento religioso humano em termos de mudanças nas restrições. Assim, da premissa de estabilidade nas preferências pode ser afirmado o seguinte corolário:

Corolário: mudanças de comportamento intertemporais são resultado de mudanças nas restrições. Diferenças no comportamento religioso entre indivíduos são

conseqüências de diferenças nas restrições que os indivíduos enfrentam. Esse corolário, por sua vez, dá origem à premissa quatro:

Premissa 4: Restrições incluem, principalmente, preço e renda, além de tecnologia, capital humano acumulado, habilidades, *status*, dentre outros fatores. As mudanças de comportamento resultam de alterações nessas restrições.

Vale a pena ressaltar duas outras restrições importantes, não incluídas por Iannaccone, como o estado de saúde dos indivíduos e o grau de intervenção do governo no mercado religioso. O primeiro fator é extremamente influente no caso de pessoas idosas doentes, as quais, por exemplo, mesmo tendo sido, quando saudáveis, assíduas freqüentadoras de cultos religiosos, ficam impossibilitadas de comparecerem a estes por causa de doenças debilitadoras.

No segundo caso, deve ser dito que o quadro institucional vigente em um país pode efetivamente se constituir, por meio de regulamentações governamentais, em empecilho à prática religiosa, como é o caso da Coréia do Norte. Esta nação é classificada pela agência missionária *Open Doors International*, dentro de um conjunto de 50 países, como aquela que mais restringe as liberdades religiosas no mundo, tendo como base um índice construído por meio da aplicação de questionários a entrevistados em paises (90) onde a missão atua. Na Coréia do Norte, o governo promove oficialmente o ateísmo e limita severamente a expressão de qualquer religião, principalmente o cristianismo. O simples porte de uma Bíblia por alguém naquela nação, a realização de reuniões de oração em lares ou tentativas de compartilhamento da fé, por exemplo, são considerados, pelo governo norte-coreano, crimes que implicam em prisão em campos de concentração, envolvendo torturas e, muitos casos, a morte por pena capital. Além da Coréia do Norte, em muitos outros países existe a restrição à liberdade religiosa, principalmente nações mulçumanas do Oriente Médio[6].

Não custa lembrar também de episódios marcantes de perseguição religiosa no passado, como aquelas promovidas pelo Império Romano contra os cristãos, na qual sucumbiram milhares de mártires. Os cristãos foram perseguidos severamente em decorrência da emissão de decretos imperiais, como nos reinados dos imperadores Décio e Diocleciano. Muitos pagãos se esforçavam por denunciar os aderentes do cristianismo, vistos como inimigos do Estado imperial romano. Já quando houve a

---

[6]As informações podem ser obtidas em http://sb.od.org/index.php?supp_page=wwl_2008&supp_lang=en&PHPSESSID=f6e17659c758085430e43ae7fd97ce84 e também em http://www.portasabertas.org.br/classificacao/ (documentos acessados em 06/02/2009).

ascensão de Constantino, com a publicação do Edito de Milão, estabelecendo a liberdade religiosa, além de outras leis favorecendo os cristãos, a situação se inverteu (KNIGHT, A.; ANGLIN, 2001). Daí em diante, muitos praticantes do paganismo acorreram em massa para se tornarem cristãos. Essa evidência corrobora o Corolário anterior.

Um modelo simples de explicação da participação religiosa, do ponto de vista da abordagem da Escolha Racional, considerando a religiosidade como uma *commoditie* doméstica, teria a seguinte estrutura básica:

Escolha: {quantidades de tempo e de dinheiro a serem alocadas para atividades religiosas e seculares}

Maximização: {utilidade derivada de *commodities* religiosas e seculares}

Sujeito a: {estoque total de recursos domésticos}

A escolha das ações está subordinada à quantidade de informação disponível, conforme Eilinghoff (2003, p.2). As *commodities* religiosas poderiam ser classificadas como "*commodities* domésticas", isto é, bens e serviços produzidos pelas famílias para o seu próprio consumo. O tempo destinado a atividades religiosas inclui o tempo utilizado na ida e no retorno da igreja, o tempo dedicado à assistência dos cultos, à participação em ensaios de corais e na apresentação destes em dias de cultos; o tempo dedicado à leitura da Bíblia, a livros religiosos devocionais, à oração em casa, à atividades evangelísticas, dentre outras atividades relacionadas à prática religiosa. O dinheiro destinado às atividades religiosas inclui dízimos, ofertas, doações, aquisição de Bíblias, livros, CDs e DVDs religiosos, dentre outros. Por sua vez, essas considerações dão suporte à premissa cinco:

Premissa 5: Indivíduos e famílias *produzem commodities* religiosas combinando insumos monetários e insumos de tempo.

O modelo de produção doméstica gera importantes predições. Considerando o conceito de substituição de insumos, o modelo prediz que famílias cujo tempo tenha um custo de oportunidade mais alto irão substituir a poupança de dinheiro e formas de produção intensivas em tempo por poupança do tempo e formas de produção intensivas em dinheiro. Assim, suas contribuições financeiras para atividades religiosas serão maiores que de famílias cujo tempo tenha custo de oportunidade menor, as quais tenderão a adotar formas de produção de religiosidade intensivas em tempo e

poupadoras de dinheiro. As famílias mais ricas tenderão a ter, por isso, menor freqüência a cultos, acontecendo o inverso com as famílias mais pobres.

Iannaccone (1984), tendo em vista a importância da instrução religiosa, redes sociais e ligações denominacionais no comportamento religioso, desenvolveu o conceito de capital humano religioso para dar suporte a outro conceito, o de produção doméstica de *commodities* religiosas (IANNACCONE 1990b, 1992b, 1997c). O capital religioso, na definição de Iannaccone, representa o estoque de conhecimento religioso, habilidades e sensibilidades individuais relacionadas à religião. Envolve conhecimento doutrinário, experiências de práticas religiosas como oração, leitura e meditação de textos sagrados e de livros devocionais, evangelização ou proselitismo religioso, etc. A experiência incrementa o valor das atividades religiosas, o que, por sua vez, influi no aumento da participação religiosa. Além disso, deve ser considerado que o capital humano religioso possui um caráter peculiarmente específico relacionado a tradições, crenças, vertentes, igrejas e denominações diversas. Essas considerações, por sua vez, conduzem à formulação das seguintes premissas:

Premissa 6: A produção de *commodities* religiosas, por indivíduos e famílias, leva à acumulação de um estoque de “capital religioso humano”, o qual permite o incremento da satisfação da subseqüente atividade religiosa.

Premissa 7: O capital religioso tem um caráter específico, incrementando o valor real ou percebido nos níveis individual e de grupo da prática religiosa, o que leva também ao aumento de sua acumulação.

Existem várias possibilidades de predição do modelo de capital humano religioso, no que se refere à mobilidade denominacional, casamento interreligioso, conversões, os impactos da educação religiosa, relações entre religiosidade e ciclo de vida, dentre outros temas. Com base nos modelos de capital humano secular, pode ser dito, por exemplo, que grande parte da mobilidade religiosa e das conversões ocorrem em faixas etárias jovens, semelhantemente ao que ocorre no mercado de trabalho relativamente a escolhas de carreira e mudanças de emprego. As conversões e as mudanças de denominação estão atreladas à busca, por parte dos indivíduos, de ajustamento do seu estoque de capital religioso ao ambiente onde devem produzir suas *commodities* religiosas. De modo idêntico àquele em que os benefícios da mudança de emprego vão diminuindo à medida que o indivíduo envelhece, os ganhos de troca de opção religiosa diminuem com o aumento da idade. A maior parte da mobilidade religiosa também vai acontecer entre denominações que possuam doutrinas

semelhantes, onde apenas requerem-se adequações pontuais no capital religioso, sendo relativamente raro o caso de mudança entre religiões muito distintas em seu conteúdo doutrinário, por causa da dificuldade de abandonar o estoque de capital religioso acumulado anteriormente e substituí-lo por outro totalmente diverso. No que se refere ao casamento, é previsto que indivíduos busquem parceiros com capital religioso semelhante ou complementar para se casarem, já que isto redunda em aumento da participação religiosa. À medida que envelhecem, os aderentes religiosos tendem a acumular capital religioso e aumentar o seu nível de participação.

Outro fato para o qual deve-se chamar a atenção é para o risco intrínseco que possuem as *commodities* religiosas, já que, conforme observa Iannaccone (1992b, p.125) estão ligadas ao domínio extra-sensorial ou sobrenatural. Nesse caso são *commodities* de natureza única, não encontradas em outros mercados, já que envolvem promessas ligadas à vida eterna, felicidade terrena, curas, milagres, etc. que podem apenas ser sustentadas por meio da fé religiosa, principalmente quando se leva em consideração a persistência da dor e do sofrimento na existência terrena humana, em fenômenos recorrentes como a doença, a morte, a violência, a injustiça e a guerra. A confiança e a credibilidade são o fundamento último para a existência e a eficácia das *commodities* religiosas[7]. Como diz Eilinghoff (2003, p.4), alguém poderia ser levado a pensar que os consumidores tomassem a iniciativa de evitar a religião por causa de seu componente inerente de risco, mas "*the effects of billions of people taking part in religious activities worldwide cannot be overseen*". As organizações religiosas surgem como decorrência do atendimento a necessidades ligadas à incerteza e insegurança dos seres humanos quanto à realidade que os cerca e quanto ao que poderá reservar o futuro. Isso leva à seguinte premissa:

---

[7] É importante chamar a atenção para o fato de que os bens em geral podem também ser classificados em duas categorias distintas: bens de busca e bens de experiência. Os primeiros podem ter a sua qualidade aferida de forma antecipada antes de serem adquiridos ou consumidos por meio de uma inspeção, o que não acontece com o segundo caso. Carros usados são exemplos de bens de experiência ou experimentais. A incerteza relacionada às *commodities* religiosas é bem maior que a de outros bens experimentais como os carros usados, conforme observa Iannaccone (1992b, p.125). Este afirma que nem mesmo uma grande quantidade de informação a respeito de uma *commoditie* religiosa, fornecida por um produtor religioso, pode ser suficiente para corroborar as alegações deste quanto àquilo que oferece, porque nem mesmo ele pode ter certeza absoluta quanto ao que afirma. A principal característica da religião, segundo Eilinghoff (2003), é que suas informações têm como característica serem "*credence good*", os quais são um sub-grupo dos bens de experiência. Os "*credence goods*" ou "*post-experience goods*" apresentam dificuldade de determinação de sua qualidade mesmo após adquiridos e consumidos. Exemplos desses tipos de bens são os complexos vitamínicos e aconselhamento matrimonial. Iannaccone (1998b, p. 1491) também define a religião como um "*credence good"*, porque, segundo o autor "*The promised rewards may never materialize,the beliefs may prove false, the sacrifices may be for naught*".

Premissa 8: A maioria das *commodities* religiosas tem um componente de risco, prometendo trazer muitos benefícios que não são passíveis de validação empírica.

Quanto a essa importante questão do risco que envolve *commodities* religiosas, para efeito de esclarecimento, deve ser ressaltada a observação de Eilinghoff (2003, p.4,5) sobre como se daria, em linhas gerais, a estratégia do consumidor religioso para lidar com a incerteza e com o risco associados às *commodities* religiosas.

Eilinghoff destaca que, na teoria da Escolha Racional, um indivíduo sempre procura aproximar a probabilidade subjetiva, que atribui a qualquer evento incerto, da probabilidade objetiva, usando *proxies* que estariam disponíveis em seu estoque de informações. Novas informações seriam modeladas, usualmente, por esse indivíduo, empregando atualização bayesiana. Assim, essas novas informações seriam adicionadas a outras informações já existentes para formar crenças *a posteriori*. O problema, segundo Eilinghoff, é que, relativamente à religião, não existiriam nem probabilidades objetivas, nem *proxies* subjetivas. Assim, a atribuição de uma probabilidade subjetiva a um evento, nesse processo, não seria algo puramente racional. Mas isso não implicaria que essa probabilidade seria igual a zero, já que a informação religiosa não poderia ser submetida ao teste da falseabilidade.

A seguir, comenta Eilinghoff (2003, p.4,5) sobre esse processo de formação da crença religiosa:

> Thus, the rationality of religious probability assessment has to be found in the attempt to catch hints allowing a personal and intuitive subjective probability estimation. From a scientific point of view, the consumers rely on actual misperceptions because the promised and the observed are independent of each other. The phenomenon of religious belief does not have to be puzzling, as one might suppose that Pascal's wager kills everything: Once a religion promises an infinite benefit in the afterlife, the customer is caught in this promise, no matter how probable it is. But this is only correct if the subjective probability of the promise's truth is greater than zero, otherwise the customer remains unaffected by the offer. In fact, Pascal's wager has already been used to construct a model of optimal faith choice[8]. But how can the subjective probability be influenced so that it is strictly greater than zero, when the contents of religious concepts are sometimes very hard to believe? And how can a low probability be raised, if humans do not process the utility derived from the promise as an infinite value? The answer lies in a big bundle of additional information and extra services that are all offered together with the core product. Each

[8] No próximo capítulo será exposto e comentado o modelo de Durkin e Greeley (1991) a que Eilinghoff faz referência.

> of these components is supposed to affect the subjective probability of a neutral individual that what a religion offers is really true. This means that if the individual is confronted with two religions of which one is equipped with the figured features and the other is not, he is thought to be more convinced by the former one.

No entanto, deve ser dito que o risco não é exclusividade das *commodities* religiosas, porque o mesmo existe também em inúmeros outros mercados que não o religioso. Assim, por exemplo, no caso do mercado de ações, a estratégia minimizadora de riscos é a diversificação do portfólio. Já no caso do mercado de transplantes a recomendação é que se consulte o melhor especialista e o melhor hospital para a realização de cirurgias. Ambas as estratégias têm suas similares no mercado religioso, as quais dão espaço ao surgimento de instituições e estratégias redutoras de risco.

Esse é o caso das organizações com diferentes práticas religiosas. Estas têm como um de seus objetivos a diminuição da incerteza inerente às *commodities* religiosas, por meio da oferta de informação, fornecimento de garantias e redução de fraudes (IANNACCONE, 1998b, p.1491). Isso é feito de diversas formas: por meio de testemunhos de bênçãos e graças alcançadas por fiéis[9], principalmente aquelas denominações que ensinam a Teologia da Prosperidade[10]; pela adoção de um estilo frugal de vida pelos clérigos[11], procurando demonstrar, com isso, que seu objetivo não é a exploração da fé de seus aderentes[12]. Em relação a essas estratégias é importante tomar nota do que diz Eilinghoff (2003, p.5):

---

[9] Os testemunhos são mais confiáveis quanto mais elevada ou notória for a reputação dos testificadores e quanto menos estes tiverem a ganhar com o seu testemunho.

[10] Doutrina neopentecostal que ensina que as bênçãos materiais que um fiel pode receber estão condicionadas ao volume de contribuições financeiras que o mesmo fizer para a sua igreja.

[11] As pessoas normalmente aplaudem aqueles que seguem carreiras seculares e acumulam riqueza como resultado de seu trabalho e de sua capacidade, ostentando uma vida luxuosa. Também não deixariam de comprar um produto de uma empresa que, de um início modesto, cresceu rapidamente conquistando fatias de mercado, enriquecendo seus proprietários ou acionistas. Mas as mesmas pessoas ficariam escandalizadas se forem informadas de clérigos que obtiveram fortunas oriundas de contribuições de seus fiéis e, pior ainda, de que aqueles clérigos exibem ostensivamente a riqueza acumulada. E, de modo idêntico, desconfiariam de uma igreja que nasceu pequena, mas que rapidamente atraiu multidões de fiéis por meio de um intenso trabalho de proselitismo religioso baseado em promessas de bênçãos materiais.

[12] Isso explica porque tantos clérigos recebem salários relativamente baixos ao seu nível de preparo. Em algumas denominações, nem mesmo salários são pagos, obrigando que seus sacerdotes precisem ter um emprego secular, porque não recebem compensações financeiras pelo seu serviço eclesiástico. No caso de padres católicos, por exemplo, os quais têm que cursar Filosofia e Teologia por vários anos seguidos antes de serem ordenados ao sacerdócio, isso é mais do que flagrante. Com idêntico nível de capital humano, poderiam receber salários significativos no mundo secular. É precisamente disto que vem boa parte da credibilidade e do prestígio destes sacerdotes. Mas também, por outro lado, é parte da explicação para a Igreja Católica Apostólica Romana, em vários países, encontrar dificuldades para preencher as lacunas deixadas por aqueles clérigos mais antigos que falecem ou que se aposentam, já que muitos dos

> it is worth mentioning that the trust of a potential consumer of credence goods is ruined ex-ante, if she perceives inconsistencies or an incentive of enrichment. The occurrence of such credibility diminishers should rather be avoided. Of course, religious information must not be logically inconsistent or obviously wrong, because that will cause the customer to judge the book by its cover, thus she takes the mistake as a proxy for the truth of the whole concept, so she will reject it. Inconsistent information also causes comparative disadvantages with consistent competitors. An incentive of enrichment exists, if a supplier directly profits from a transaction, because he can keep the surplus. As a customer of a credence good usually cannot determine the optimal amount of the good, he has to suspect that the supplier tries to sell more than is needed, if such incentives are at hand. Hence, potential enrichment triggers skepticism and weakens the credibility of a concept.

Outras estratégias incluem a exigência de idoneidade ética e moral e de boa conduta em relação aos clérigos, bem como destituição daqueles que, no decorrer de suas funções não honrarem seu chamado e desabonarem suas credenciais eclesiásticas; exclusão ou excomunhão de aderentes com comportamento considerado reprovável; estabelecimento de estruturas organizacionais congregacionais, as quais limitam a necessidade de mão-de-obra paga, enfatizando o voluntariado; e atividades religiosas coletivas que busquem fortalecer a fé e o entusiasmo dos aderentes por meio do exemplo e do incentivo.

A estrutura congregacional tem muitos benefícios, por reduzir a necessidade de clérigos profissionais de tempo integral e diminuir o risco de fraudes, tornando o produto religioso mais crível. No entanto, permite o surgimento do problema do *free-rider*, que é o indivíduo que irá procurar se beneficiar das atividades religiosas sem querer incorrer em qualquer tipo de custo correspondente à produção de *commodities* religiosas. Este é um típico problema de "ação coletiva" identificado por Mancur Olson (1965). Um problema de ação coletiva ocorre sempre quando indivíduos vêem a possibilidade de colher benefícios da produção coletiva sem que sejam obrigados a contribuir para a realização desta[13].

---

jovens potenciais candidatos ao sacerdócio preferem investir em capital humano para disputar carreiras seculares. No caso do Brasil, tal fenômeno é apontado por Correia (2003).

[13] Os custos para o *free-rider* são mais elevados, conforme Iannaccone (1994a, p.1185-1186) em seitas comunais, como foi o caso dos "tremedores" (*shakers*), uma seita protestante norte-americana onde seus adeptos eram conhecidos por causa dos movimentos espasmódicos que produziam durante seus cultos, como se estivessem tremendo. Daí sua designação. Neste tipo de culto, dado o alto nível de compromisso que exige em relação aos seus fiéis, os custos do *free-riding* são bastante elevados. Tais cultos enfrentam

A firma religiosa, a qual, sob a perspectiva da Economia da Religião, nada mais é que uma organização religiosa que fornece bens e serviços religiosos, que podem ser classificados como bens coletivos, irá se deparar com um dilema. De um lado, a dependência do voluntariado no suporte à ação coletiva é um requisito necessário para conferir credibilidade a uma firma religiosa que opta por uma estrutura congregacional. Por outro lado, este tipo de estrutura abre espaço ao surgimento de *free-riders* os quais, pela sua ação, poderão inviabilizar a continuidade da existência da firma religiosa, já que esta depende do nível de compromisso dos seus adeptos, exemplificado por suas contribuições financeiras.

Essas considerações permitem estabelecer as seguintes premissas:

Premissa 9: A produção coletiva de *commodities* religiosas tende a reduzir o risco e aumentar o valor associado à atividades religiosas.

Premissa 10: Atividades religiosas coletivas são susceptíveis ao problema do *free-rider*.

O problema do *free-rider* nas atividades religiosas pode ser atenuado pela adoção de imposições custosas, os chamados sacrifícios religiosos ou estigmas sociais. Entre eles estão exigências quanto à aparência, vestimentas, dieta, comportamento sexual, proibições quanto a jogos de azar, fumo, bebidas, dentre outras. Essas interdições estão presentes em todas as religiões, embora com graus variados, mas são mais intensas em cultos e seitas[14]. Essas interdições agem para reduzir o problema do *free-rider* de modo duplo: desestimulando os indivíduos que não tiverem compromisso com a produção das *commodities* religiosas, já que, para participar dos benefícios decorrentes da produção coletiva, têm que pagar um "pedágio" antecipadamente; e aumentando o valor das atividades religiosas do grupo religioso para aqueles que efetivamente participam, de alguma forma, com a sua produção. Isso porque tais atividades tornam custosa a participação dos adeptos religiosos em atividades seculares externas à firma que poderiam se caracterizar como concorrentes diretos das *commodities* religiosas.

---

sempre um problema: se atraírem uma grande quantidade de adeptos, certamente virão pessoas a quem irá faltar o nível de compromisso e de entusiasmo característicos dos seguidores iniciais destes movimentos religiosos.

[14] Os Mórmons, por exemplo, exigem abstinência de álcool e de cafeína dos seus fiéis; as Testemunhas de Jeová proíbem a transfusão de sangue; judeus ultra-ortodoxos são proibidos de exercerem uma profissão secular; os Adventistas do Sétimo Dia não podem trabalhar ou fazer exames aos sábados, além de não ingerirem carne, dentre tantos outros exemplos que poderiam ser citados. Tais restrições poderiam fazer com que tais seitas se tornassem não atrativas, considerando a hipótese de *ceteris paribus*, conforme analisa Iannaccone (1994a, 1992d), mas não é o que acontece de fato.

Outra alternativa para reduzir o risco inerente ao mercado religioso é a diversificação, por meio do investimento em um portfólio de ativos religiosos, conforme a premissa 11:

Premissa 11: A diversificação é uma estratégia que pode reduzir o risco associado à produção de *commodities* religiosas.

No entanto, deve ficar claro que a diversificação do portfólio religioso, em termos de escolha individual, está restrita à produção privada de *commodities* religiosas, onde estas podem ser transferidas de um produtor individual para um consumidor individual sem a necessidade de um grupo intermediário.

Premissa 12: As *commodities* religiosas podem ser produzidas de forma coletiva, beneficiando grupos, ou de forma privada, beneficiando consumidores individualmente.

Aqui se percebe que a Escolha Racional também inclui produtores privados de religião, ao contrário do que diz Mariano (2008, p.57), ao afirmar que

> O novo paradigma ignora, por exemplo, as "organizações religiosas que não demandam compromisso exclusivo de seus seguidores", restringindo-se, em grande parte, às economias religiosas ocidentais e, em especial, aos grupos religiosos compostos por congregações, que em geral procuram fidelizar seus membros.

À luz da premissa 12, é interessante analisar a seguinte passagem de Mariano (2008, p.57), em relação à Escolha Racional

> Por outro lado, entretanto, tal enfoque tende a revelar-se pouco apropriado e até "irrelevante", na opinião de Sharot (2002, pp. 443-445), para analisar economias formadas por religiões não-monoteístas, majoritariamente não-exclusivistas, e pelas orientais, nas quais a maioria dos leigos "carece de quaisquer laços organizacionais formais com templos e sacerdotes".

A Escolha Racional inclui as religiões politeístas, as não-exclusivistas e as orientais entre os produtores privados de religião. Quanto à afirmação citada de Sharot de que o chamado "novo paradigma" é "irrelevante" para analisar as categorias de

religião anteriormente mencionadas, pode ser citado, como evidência contrária, por exemplo, o trabalho de Miller (1995), que aplica os conceitos da Escolha Racional e formula um modelo de escolha religiosa para o Japão, país de tradição xintoísta, religião que se enquadra, na concepção formulada por Iannaccone, na categoria de produtor privado.

No Ocidente, a grande maioria das organizações religiosas está estruturada de forma congregacional, a qual possui a vantagem, conforme dito anteriormente, de limitar a presença de *free-riders*, por meio da adoção de imposições custosas, as quais são compensadas pelo retorno trazido pela ação coletiva da prática religiosa. Esta confere aos aderentes desses agrupamentos religiosos benefícios de diversas formas: unidade, comunhão, fraternidade, sentimento de pertencer a um grupo especial, apoio, suporte, etc. Nesses agrupamentos religiosos, quanto maior o conceito de exclusividade que possuem, maior a tendência de serem intolerantes e restritivos à participação, mesmo que eventual, de seus aderentes em atividades religiosas de concorrentes. São exemplos o Judaísmo e o Cristianismo, de um modo geral, e em particular, seitas como os Adventistas do Sétimo Dia, os Mórmons, as Testemunhas de Jeová ou as denominações evangélicas pentecostais, etc.

Exemplos de produtores privados são aqueles indivíduos ligados a diversas religiões orientais e ao movimento da Nova Era, dentre outros, que fornecem conteúdo religioso de cunho esotérico por meio de diferentes canais independentes de produção e de distribuição, os quais não estão sujeitos a problemas típicos envolvendo *free-riders*. Um produtor privado de *commodities* religiosas não irá empregar imposições custosas ao seu produto posto que irá ficar em desvantagem em relação aos seus concorrentes, considerando que não possa ofertar nenhum benefício adicional.

Essas considerações acerca do equilíbrio do mercado religioso, com formas coletivas e privadas de produção religiosa, podem ser resumidas por meio das duas proposições seguintes:

Proposição 1: A produção privada de *commodities* religiosas permitirá o surgimento da diversificação do portfólio religioso.

Proposição 2: A produção coletiva de *commodities* religiosas irá exigir exclusividade, por meio de estigmas sociais, para limitar o problema do *free-rider*.

No caso da proposição 2, deve ser entendido que, embora os aderentes de uma firma de produção religiosa coletiva desejem diversificar o seu portfólio religioso, terão que abrir mão de sua vontade irrestrita de diversificação e se submeterem às restrições

ligadas às exigências de exclusividade do seu grupo religioso, a fim de poderem desfrutar dos benefícios da produção coletiva. De outra forma, abre-se espaço para o surgimento de *free-riders* e a existência das firmas de produção religiosa coletiva poderá ser inviabilizada. Toda e qualquer flexibilidade que houver, nesse caso, em termos de diversificação, irá apenas acontecer dentro dos limites da própria firma de produção coletiva. Daí que esse tipo de firma tenha que diversificar seus produtos dentro de um vasto leque de itens, produzindo serviços religiosos desde o nascimento até à morte, e possuir variedade de ordens confessionais e de redes sociais, como é o caso da Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse sentido, tais firmas se assemelham a uma grande loja de departamentos cujo catálogo de produtos é extremamente diversificado. Por outro lado, as firmas de produção religiosa privada, como estão menos suscetíveis ao problema do *free-rider*, podem se especializar em nichos de mercado, funcionando como se fossem boutiques.

Interessante é notar que a firma religiosa de produção coletiva exige compromisso e fidelidade por parte de seus aderentes, enquanto a firma religiosa de produção privada não inclui essas exigências, o que lhe permite ter muitos consumidores, mas não muitos membros praticantes. Enquanto na primeira firma a produção religiosa depende em muito do trabalho voluntário e os seus custos estão ligados mais propriamente à adoção de um estilo de vida sacrificial, tanto por parte de leigos como de clérigos, os produtores privados de *commodities* religiosas cobram, às vezes, caro pelos seus serviços e não têm receio de exibirem ostensivamente sinais de opulência. Pelo contrário, associam a prosperidade material ao resultado da observância de seus ensinos. A tabela abaixo sumariza as diferenças entre a produção privada e a produção coletiva de *commodities* religiosas.

Tabela 3 Produção privada e produção coletiva de *commodities* religiosas

	Tecnologia de produção	
Características	Coletiva	Privada
Restrições aos aderentes	Comuns	Raras
Relação produtor-consumidor	Complexa, em grupo	Simples, individual
Compromisso	Forte	Fraco
Níveis de participação	Alto	Baixo
Sacrifício/estigma	Comuns	Raros
Contribuições	Comuns	Raras
Aquisição de produtos/serviços	Raras	Comuns
Alcance dos serviços	Abrangentes	Especializados
Exemplos		
Mundo	Cristianismo	Religiões orientais
Brasil	Catolicismo, Protestantismo	Nova Era
Antiguidade Clássica	Judaísmo, Cristianismo	Paganismo

Fonte: Adaptado de Iannaccone (1995)

O mercado religioso, assim como outros tipos de mercado, é beneficiado com os ganhos oriundos da especialização e das trocas. Quanto maior for o nível de especialização mais complexo será o mercado, maior será o nível de produtividade associado, menores os custos de produção e maior o nível de consumo. Considerando que as pessoas possuem diferentes habilidades e níveis de estoque de capital humano religioso, mesmo aquelas que possuem capacidades semelhantes de produção de *commodities* religiosas irão ser beneficiadas se optarem pela especialização e pelas trocas de mercado ao invés de produzirem para autoconsumo à margem do mercado. Por sua vez, essas condições se apresentam como favoráveis ao surgimento de firmas especializadas na produção de bens e serviços religiosos.

Os modelos mais elementares de mercado religioso podem prescindir de características específicas de *commodities* religiosas como risco, capital humano e produção doméstica. Dessa forma, decisões referentes ao lado da demanda se reduzem à mera escolha de níveis de consumo de bens e serviços religiosos aos preços correntes. De modo idêntico, as decisões do lado da oferta podem ser simplificadas. Tais considerações podem, por sua vez, ser condensadas na premissa seguinte:

Premissa 13: Igrejas são firmas religiosas maximizadoras de “lucro” (número de aderentes, prestígio, influência social, etc.) especializadas na produção de bens e serviços religiosos. Os consumidores do mercado religioso buscam maximizar a utilidade derivada do consumo religioso. Agentes do mercado religioso, tanto do lado da oferta como do lado da demanda, são guiados pelos mesmos estímulos de agentes de outros tipos de mercado.

Se, no mercado religioso, os consumidores objetivam maximizar a sua utilidade relativa ao consumo de bens e serviços religiosos e as firmas religiosas buscam maximizar seu “lucro”, este passa a enfrentar restrições idênticas àquelas aplicadas a outros tipos de mercado. Da mesma forma, tanto a estrutura de mercado religioso (monopolista, oligopolista ou de livre competição), bem como o nível de regulação e de intervenção governamental terão impactos semelhantes àqueles de outros mercados. Assim, com base nas premissas adotadas, pode ser predito, por exemplo, que um mercado religioso com alto nível de competição e relativamente desregulado será caracterizado por grande número de firmas religiosas disputando aderentes, os quais terão um amplo espectro de escolhas. Nesse tipo mercado, é de se esperar que o nível de comparecimento aos cultos das igrejas por parte de seus aderentes seja relativamente alto e que os clérigos estejam empenhados e motivados em conquistar seguidores. Por outro lado, num mercado monopolista ou oligopolista com igrejas patrocinadas e financiadas pelo Estado, é de se esperar que esse tipo de mercado funcione de forma ineficiente, com clérigos acomodados e desinteressados em conquistar fiéis e estes se mostrem pouco interessados, por sua vez, em freqüentar os cultos das igrejas, já que não contam com as opções de escolha que gostariam de ter.

Em seguida será apresentado, de modo condensado, a Teoria do Consumidor aplicada à Escolha Racional religiosa.

2.5.2 Fundamentos: A Teoria do Consumidor

A partir de um enfoque microeconômico, com base na Teoria do Consumidor, a fim de caracterizar como os consumidores se comportam relativamente à religião, pode ser dito que os indivíduos administram seus gostos e preferências com base em um limitador chamado de restrição orçamentária. Pode-se configurar um vetor de bens oriundo da fé dos indivíduos. Estes podem utilizar, assim, parte de sua riqueza e de seu tempo para atender os requisitos ou restrições de sua fé.

Seguindo a ótica de que o consumidor escolhe o que é melhor para si, pode-se supor que este dispõe de dois tipos de cestas, representadas por (x_1, x_2). Admitindo que os preços (p_1, p_2) dos bens componentes destas cestas são dados e que o consumidor tenha um limite de renda, chamado de restrição orçamentária, tem-se:

$$p_1 x_1 + p_2 x_2 \leq r \qquad (1)$$

Onde:

x_1 - são os bens religiosos

x_2 - são os bens seculares

r - é a riqueza do consumidor

A inequação (1) representa o conjunto orçamentário do consumidor que, aliado a seus gostos e preferências, determinará os pontos de equilíbrio. As preferências devem atender aos pressupostos clássicos[15] estabelecidos pela Teoria Microeconômica. Assume-se que a função utilidade $U(x_1, x_2)$ é crescente em x (axioma da não-saciedade), é derivável e quase-côncava. A taxa marginal de substituição ($TMgS$) é decrescente para a escolha dos bens seculares *versus* bens religiosos. Com isso, é possível classificar três tipos básicos das preferências dos consumidores quanto aos dois tipos de bens apresentados, representados a seguir.
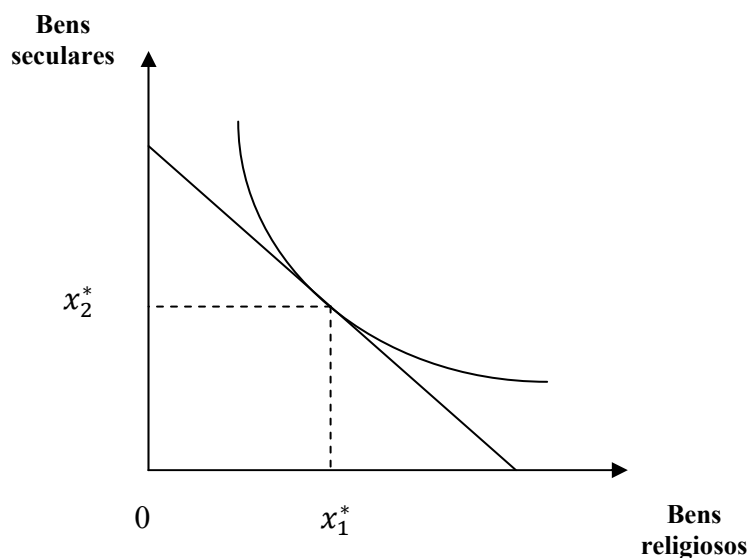
Figura 1 Escolha ótima de um consumidor religioso
Fonte: Elaboração própria

[15] **a.** Axiomas: Completa, Reflexiva e Transitiva e **b.** Propriedades: Monotonicidade e Convexidade.

A figura 1 representa os indivíduos que possuem uma religião. Estes dedicam parte de seu tempo e de sua riqueza ao consumo de bens religiosos e parte ao consumo de bens seculares, representados, respectivamente, pelos consumos ótimos em x_1^* e em x_2^* . O consumidor religioso acredita que exista alguma taxa de marginal substituição ótima, $TMgS*$, que lhe permitiria maximizar sua utilidade individual. Essa taxa teria, necessariamente, que igualar a inclinação de sua linha de restrição orçamentária, representada pela relação entre os preços dos bens religiosos e dos bens seculares,dada por p_1/p_2 . Neste caso, temos que $TMgS* = p_1/p_2$.

Essa é uma situação, conforme os dados da tabela 1, apresentada na introdução desta tese, que representa o comportamento de, aproximadamente, 85% da população do mundo, que aloca sua renda para consumir bens seculares e bens religiosos.

A seguir, será representado um comportamento minoritário dos indivíduos, no que concerne ao consumo de bens religiosos, entre eles os ateus, que representam 2,35% da população mundial, segundo dados divulgados pela organização *World Christian Encyclopedia* (2005)[16].
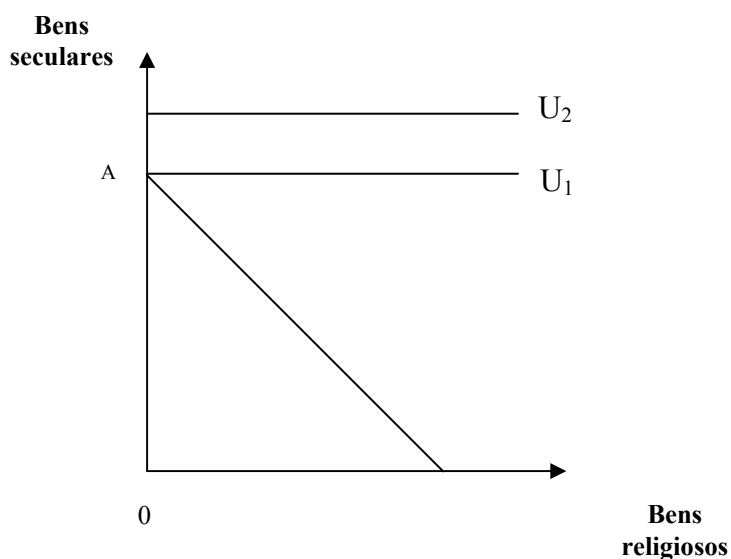
Figura 2 Escolha ótima de um consumidor totalmente materialista
Fonte: Elaboração própria

[16] Dados obtidos em http://worldchristiandatabase.org/.

Representamos, no gráfico acima, o comportamento de um típico indivíduo sem quaisquer crenças religiosas, materialista, agnóstico ou que professa o ateísmo, o que pressupõe um consumo ótimo somente de bens seculares. Esses indivíduos têm as suas preferências moldadas de tal forma que a sua taxa marginal de substituição é nula, isto é, $TMgS^* = 0 \;\forall\; x_1$, o que caracteriza o comportamento irreligioso como uma típica solução de canto, no que se refere à escolha ótima entre bens religiosos e bens seculares. Toda a renda do consumidor representado pela figura 2 é alocada para a aquisição de bens seculares, o que está representado pelo ponto $A = x_2^*$, que é a intersecção da linha de restrição orçamentária e da curva de indiferença U_1. Caso o consumidor dispusesse de uma renda maior, consumiria mais bens seculares.

Poderia se perguntar sob que circunstâncias os consumidores representados pela figura 2 mudariam suas escolhas ótimas, passando a consumir bens religiosos. Mesmo uma queda do preço dos bens religiosos não iria alterar essas escolhas desses consumidores, já que, para estes, $TMgS^* = 0 \;\forall\; x_1$. Nesse caso, a demanda de bens religiosos, para esse tipo de consumidor, é perfeitamente inelástica em relação ao preço desses bens, isto é,

$$\frac{\partial Q_{x1}}{\partial P_1}\frac{P_1}{Q_{x1}} = 0 \quad ou \quad \varepsilon_{x1} = 0 \tag{1}$$

A única forma de um consumidor irreligioso passar a adquirir bens religiosos, relaxando o seu materialismo, ateísmo ou agnosticismo, seria pela obtenção de novas informações a que tivesse acesso, por exemplo, a de que a fé aceleraria a recuperação de doenças. De qualquer forma, somente a alteração em suas preferências e, consequentemente, em sua $TMgS$, e não a mudança nos preços relativos faria com que o consumidor irreligioso viesse a consumir bens religiosos.

A seguir será representado um tipo de comportamento ainda mais restrito que o anterior no que concerne ao consumo de bens seculares e de bens religiosos, que é o caso daqueles indivíduos cujo consumo é fortemente orientado no sentido de consumir bens religiosos.
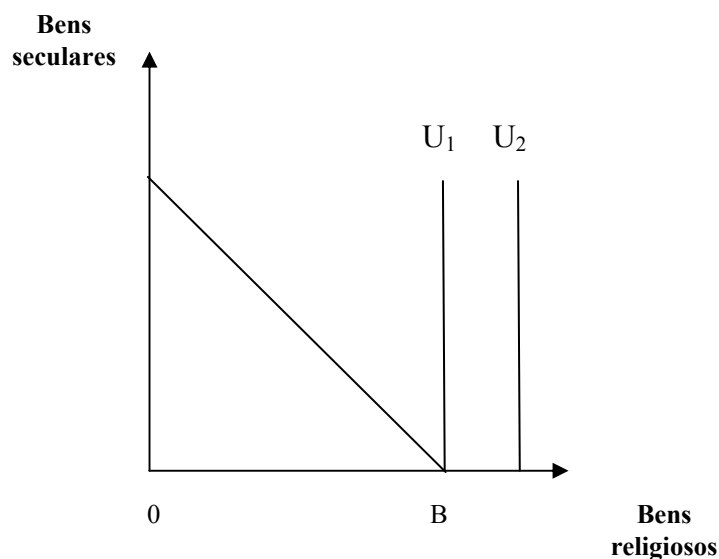
Figura 3 Escolha ótima de consumo para um consumidor ultrarreligioso
Fonte: Elaboração própria

A figura acima representa a escolha ótima de indivíduos que abdicam de suas posses e de bens seculares por causa de sua fé. A esses indivíduos classificamos de ultrarreligiosos, cujo consumo está concentrado em bens religiosos, o que está representado pelo ponto $B = x_1^*$. Se este tipo de consumidor tivesse um ganho em sua renda, alocaria este ganho apenas no consumo de bens religiosos.

Nesta categoria estão incluídas pessoas como o Buda Sidarta Gautama, São Francisco de Assis, Gandhi, Madre Teresa de Calcutá, dentre outros, como, por exemplo, os fiéis da Igreja Cristã primitiva, os ebionitas[17], o movimento monaquista fundada por Santo Antão, além dos clérigos de diferentes ordens religiosas que fazem voto de pobreza. Esse caso também reflete uma escolha ótima em que a taxa marginal de substituição dos indivíduos é nula, isto é, $TMgS^* = 0 \ \forall \ x_2$, o que também caracteriza uma típica solução de canto. Mesmo uma queda do preço dos bens seculares não iria alterar as escolhas ótimas desses consumidores, já que, para estes, $TMgS^* = 0 \ \forall \ x_2 \cdot$. Neste caso, a demanda de bens seculares, para esse tipo de consumidor, também é perfeitamente inelástica em relação ao preço desses bens, isto é,

[17] Movimento judaico-cristão do primeiro século, que exaltava o desapego às posses materiais e defendia a observância conjunta da Lei Mosaica com as doutrinas cristãs. Além disso, consideravam que apenas os pobres poderiam ser salvos (V.L. WALTER, *in* ELWELL, 1990, v. II, p. 1-2).

$$\frac{\partial Q_{x2}}{\partial P_2}\frac{P_2}{Q_{x2}} = 0 \quad ou \quad \varepsilon_{x2} = 0 \tag{2}$$

No caso desse tipo de consumidor, apenas novas informações que o demovessem de seu viés antimaterialista poderia induzi-lo a alterar suas preferências e, consequentemente, sua $TMgS$, levando-o o adquirir bens seculares.

Esse tipo de indivíduo tem uma visão dualista, já que considera o mundo secular e o mundo religioso como estando separados, afirmando a necessidade de afastar-se cada vez mais do primeiro e de aproximar-se o máximo que puder do segundo. Isso porque supõe que a proximidade do mundo secular seria particularmente nociva ao seu progresso espiritual. Daí a sua preferência pelo consumo de bens religiosos e sua rejeição aos bens seculares.

Tal pensamento é defendido por determinadas correntes do gnosticismo e, principalmente, pelo maniqueísmo, cujos ensinos afirmam uma dualidade e oposição entre o espírito e a matéria. As correntes gnósticas rejeitam a matéria como sendo pecaminosa. No entanto, essa postura tende a levar à polarização entre alguns ramos gnósticos, no que se refere ao comportamento moral. Algumas escolas gnósticas, como a de Basílides ou de tipo egípcio, as quais defendiam que não se precisavam observar as normas éticas e morais, já que a matéria não tinha valor, induziam os seus seguidores a práticas imorais. Em contrapartida, outras escolas gnósticas, como a de Cerinto, preferiam, por outro lado, seguir um ascetismo rígido e austero em seu modo de vida, como meio de libertação mais rápida do mundo material e dos sentidos. Assim, é interessante observar como o ensino gnóstico formava escolas de pensamento tão distintas e assimétricas no que se refere ao consumo de bens seculares e de bens religiosos (BETTENSON, 2007, p.77-81).

A renúncia aos bens seculares também é um pensamento fundamental de ordens regulares da Igreja Católica que exigem votos de pobreza. As ordens mendicantes, como a Ordem de São Francisco, tiveram uma grande influência na Idade Média. No entanto, o pensamento antimaterialista não é exclusividade das religiões, já que algumas correntes filosóficas também o defendem. Os cínicos (Antístenes e Diógenes), por exemplo, afirmavam que a prática da *Aretê* (virtude) teria o efeito de libertar as pessoas do desejo de adquirir bens materiais, tornando os indivíduos melhores. O cinismo desprezava enfaticamente as riquezas e honrarias terrenas, as quais, segundo os

filósofos cínicos, tendiam a contaminar o espírito humano. Outro exemplo são os pensadores do Escolasticismo, que dominou o pensamento filosófico no final da Idade Média, os quais tendiam a ver com cautela a riqueza, o lucro e o juro, considerando-os como males necessários. É o caso do maior expoente do pensamento escolástico, S.Tomás de Aquino, que caracterizou o desejo de ganho como *turpitudo*, isto é, degradação, vileza, derivado da *auri sacra fames* – a sagrada fome pelo ouro (WEBER, 2001, p. 60). No século XVIII, um dos expoentes do Iluminismo, George Berkeley (1685-1753), marcou posição contra o materialismo, propondo uma filosofia idealista (W.A.HOFFECKER, p.470-471; N. V. HOPE, p. 202-206, *in* ELWELL, v.II, 1990; P. H. DEVRIES, *in* ELWELL, v.I, 1988, p. 168-169).

O caso representado pela figura 1 pode ser classificado como um comportamento tipicamente geral, que abrange a maioria da população do mundo. Essa conclusão pode ser deduzida da tabela 1 mostrada na introdução desta tese, de onde também se conclui que o caso representado pela figura 2, que retrata o comportamento de indivíduos irreligiosos, ateus, agnósticos ou totalmente materialistas, é minoritário. O caso da figura 3, que representa um indivíduo que abre mão, voluntariamente, do consumo de bens seculares, apesar de poder adquiri-los, é muito mais restrito ainda, pois apenas poucos indivíduos tomam a decisão extrema de dedicar-se inteiramente à religião.

O comportamento maximizador de utilidade, ao nível do consumidor individual típico, iguala a sua $TMgS$ à sua linha de restrição orçamentária. Conforme se observem mudanças nas preferências intertemporais do consumidor, a sua $TMgS$ torna-se maior ou menor que a sua linha de restrição orçamentária. Partindo do caso padrão representado na figura 1, conforme variem no tempo as preferências intertemporais dos indivíduos em relação à escolha dos bens seculares/religiosos, as suas respectivas taxas marginais de substituição tornam-se maiores ou menores do que sua linha de restrição orçamentária. À medida que essa desigualdade se acentue, o comportamento dos indivíduos pode se aproximar de um dos dois casos extremos das soluções de canto representadas pelas figuras 2 e 3, isto é, do puro materialismo, onde $TMgS^* = 0 \ \forall \ x_1$, ou da devoção religiosa extremada, onde $TMgS^* = 0 \ \forall \ x_2$

Tem-se, assim, sob a ótica da restrição orçamentária e das preferências do consumidor, a forma como este se comporta em relação à sua espiritualidade ou religiosidade. O arcabouço proposto aqui não é novo e sim a determinação do espaço de

atuação dos três tipos de consumidores, que representam, em seu conjunto, o comportamento da população mundial em relação ao modo de alocação do seu consumo, em que uma boa parte dessa população consome bens derivados da subjetividade da fé individual, que foram classificados como sendo bens religiosos.

A seguir, será apresentado e discutido o modelo de produção doméstica e de capital humano de Becker (1964, 1965), bem como o modelo de produção doméstica religiosa e de capital humano religioso de Iannaccone (1984, 1990b), que representam outro fundamento da Teoria da Escolha Racional Religiosa.

2.5.3 Fundamentos: O Modelo de Produção Doméstica e de Capital Humano de Becker

Gary Becker foi o pioneiro do modelo de produção doméstica (Becker, 1964, 1965; Becker e Michael,1973). Esta abordagem também passou a ser conhecida como "*The New Home Economics*", tendo contribuído para fazer avançar a análise econômica para fronteiras antes consideradas fora do objeto de estudo da economia, os chamados comportamentos "*non-market*": fertilidade, educação, casamento e divórcio, saúde e crime. O principal conceito desta abordagem é que as famílias são "quase-firmas" empenhadas na produção de *commodities* domésticas. O grande mérito do modelo de produção doméstica é a possibilidade de sua aplicação a *commodities* abstratas como diversão, saúde, relaxamento e cuidado com crianças. Mesmo que não se possam quantificar níveis de relaxamento e de satisfação oriundos de atividades recreativas, conforme observa Iannaccone (1990 b, p.298), o modelo permite tratar tais atividades como produtos da "firma" doméstica ou da unidade de produção familiar, que combina insumos adquiridos e habilidades[18] para produzir suas *commodities* domésticas. Por exemplo, para produzir uma refeição em casa, quaisquer dos membros de uma família

---

[18] As habilidades que são incrementadoras da produtividade são conhecidas comumente por "capital humano", já que são tão necessárias para a produção como o capital físico. Aquele tem em comum com este a característica de exigir investimentos (em educação, treinamento, etc.) para que comece a dar retorno, semelhantemente a firmas que investem em equipamentos, máquinas e construções, a chamada formação bruta de capital. Para produzir um bem ou serviço, transformando mão-de-obra e insumos físicos em *commodities* que tenham valor, são necessários ambos os tipos de capital. Estudos como o de Krueger (1968), têm apontado que o capital humano é mais importante para o progresso econômico e o desenvolvimento tecnológico de uma nação do que o acesso ao capital físico e à tecnologia. Várias são as fontes originárias de capital humano: habilidades natas, educação geral, educação específica, treinamento, prática, experiência, experimentação, observação, etc.

têm que usar os equipamentos da cozinha e suas próprias habilidades culinárias. A refeição assim preparada é uma *commoditie* doméstica, desde que não seja vendida, mas consumida em casa.

Este modelo[19] de Becker (1975, 1976) discute a alocação do tempo e de bens, ao longo do ciclo de vida, entre três principais setores: consumo, investimento em capital humano e trabalho. Uma premissa básica é que o indivíduo sabe qual a extensão do seu período de vida: n períodos. Sua função de utilidade está relacionada ao consumo de *commodities* e é dada por

$$U = U(C_i, \ldots., C_n) \tag{1}$$

Em que C_i representa o consumo da *commoditie* produzida domesticamente, no período i, usando como insumos de produção o tempo associado ao consumo, representado por t_{ci}, e pelos bens adquiridos no mercado para aquela finalidade, representados por x_i. Assim sendo, a quantidade de *commoditie* consumida no período i é dada por

$$C_i = f_i(x_i, t_{ci}) \qquad onde\ i = 1, \ldots, n \tag{2}$$

Onde f_i é a função de produção doméstica no período i. Inicialmente se assume que o tempo pode ser alocado apenas entre consumo e trabalho, onde a seguinte identidade deve ser válida em cada período

$$t_{ci} + t_{wi} = t, \;\; i = 1, \ldots, n \tag{3}$$

Em que t_{wi} é a quantidade de tempo alocada para o mercado de trabalho e t o tempo total disponível no período i, sendo t independente de i se todos os períodos forem igualmente longos.

---

[19] Conforme Becker registra, o modelo em questão está baseado no seu artigo *A Theory of the Allocation of Time*, publicado no *Economic Journal*, em setembro de 1965.

A dotação de renda de cada período varia[20] e é dada pelo vetor (w_i, v_i), onde w_i é a taxa de salário e v_i é a renda apropriada no *i-ésimo* período.

Supõe-se a existência de um mercado de capital perfeito com uma taxa de juros dada por r, para uma restrição orçamentária em que o fluxo de renda e o total de gastos ao longo do tempo de vida do indivíduo são igualados, de acordo com a seguinte equação:

$$\sum_{i=1}^{n} \frac{p_i x_i}{(1+r)^{i-1}} = \sum_{i=1}^{n} \frac{w_i t_{wi} + v_i}{(1+r)^{i-1}} \tag{4}$$

Substituindo o valor encontrado quando se isola t_{wi} em (3) a equação (4) torna-se então a seguinte

$$\sum_{i=1}^{n} \frac{p_i x_i + w_i t_{ci}}{(1+r)^{i-1}} = \sum_{i=1}^{n} \frac{w_i t + v_i}{(1+r)^{i-1}} \tag{5}$$

Esta é a restrição orçamentária a ser observada. As seguintes restrições também devem ser verificadas

$$0 \leq t_{ci} \leq t, \qquad x_i \geq 0 \quad i = 1, \ldots., n \tag{6}$$

O termo à direita em (5) designa a riqueza total do indivíduo e o termo à esquerda o modo como essa riqueza é utilizada: na aquisição de *commodities* e no consumo associado a estas. As variáveis de escolha são t_{ci} e x_i, sujeitas às restrições dadas em (6), e independentes de w_i. Com isso, as condições de primeira ordem serão dadas por

[20] Isso porque, de acordo com Becker, o montante de horas alocadas no mercado de trabalho é uma variável de escolha.

$$U_i f_{xi} = \frac{\lambda p_i}{(1+r)^{i-1}} \qquad i = 1, \dots, n \qquad (7)$$

$$U_i f_{ti} = \frac{\lambda w_i}{(1+r)^{i-1}} \qquad i = 1, \dots, n \qquad (8)$$

Onde $f_{xi} = \frac{\partial f_i}{\partial x_i}$, $f_{ti} = \frac{\partial f_i}{\partial t_{ci}}$, $U_i = \frac{\partial U}{\partial C_i}$ e λ é o multiplicador Lagrangiano que iguala a utilidade marginal da riqueza. Ao se dividir (8) por (7), é obtida a seguinte equação

$$\frac{f_{ti}}{f_{xi}} = \frac{w_i}{p_i} \qquad i = 1, \dots, n \qquad (9)$$

A equação (9) indica que o produto marginal do consumo de tempo relativo ao produto marginal associado às *commodities* é igual à taxa real de salário no mesmo período, sendo independente da taxa de juros. Isso também significa dizer que o produto marginal do consumo do tempo é elevado quando a taxa real de salário também é elevada.

Consideram-se válidas as seguintes premissas: 1) a função de produção intertemporal é homogênea de grau um e, momentaneamente, 2) que a produtividade dos bens e o consumo do tempo não variam com a idade, 3) que a função de produção ao longo do tempo também não varia e 4) que a produtividade marginal da função de produção homogênea depende apenas da proporção entre os fatores de produção. Com isso, se os produtos marginais estão declinando, dadas as premissas, a produção de *commodities* é intensiva em tempo quando a taxa de salário é relativamente baixa e intensiva em bens quando a taxa de salário é relativamente elevada. Isto é, quando o indivíduo recebe baixos salários, irá produzir *commodities* intensivas em tempo. Se receber altos salários, irá produzir *commodities* intensivas em bens adquiridos no mercado. Matematicamente tem-se que

$$\frac{t_{ci}}{x_i} > \frac{t_{cj}}{x_j} \quad se \quad w_j > w_i \tag{10}$$

Um meio de verificar o que acontece ao consumo intertemporal da *commoditie* é por meio de uma equação alternativa a (7), dada por

$$\frac{U_i}{U_j} = \frac{p_i f_{xj}}{p_j f_{xi}}(1+r)^{j-i} \qquad i = 1, \ldots., n \tag{11}$$

Adotando a premissa de que haja estabilidade de preços, então $p_i = p_j = 1$. Dessa forma a equação (11) passa a ser

$$\frac{U_i}{U_j} = \frac{f_{xj}}{f_{xi}}(1+r)^{j-i} \qquad i = 1, \ldots., n \tag{12}$$

Considerando a equação (11), segue das premissas adotadas que $f_{xi} > f_{xj}$. De onde segue que

$$\frac{U_i}{U_j} \lessgtr (1+r)^{j-i} \quad , \qquad w_i \lessgtr w_j \quad i = 1, \ldots., n \tag{13}$$

Em (13) a igualdade dos lados direito e esquerdo somente se verifica se a taxa de salário é a mesma no *i-ésimo* e no *j-ésimo* períodos.

2.5.3.1 Investimento em Capital Humano

Além da alocação do tempo para o trabalho e consumo de tempo (lazer), Becker também introduz o investimento em capital humano. De início considera que um incremento na quantidade de capital humano, dada por E, afeta apenas a taxa de salários. Cada indivíduo produz seu próprio capital humano, usando como insumos tempo e bens adquiridos, por meio de educação obtida na escola, *learning by-doing*, etc. A taxa de variação no capital humano do indivíduo é igualada à diferença entre a sua taxa de produção e a taxa de depreciação de seu estoque de capital.

Matematicamente tem-se que

$$\phi_i = \psi_i(t_{ei}, x_{ei}) \tag{14}$$

Em que ϕ_i é o produto do capital humano no *i-ésimo* período e ψ_i, a função de produção de capital humano. As variáveis entre parêntese, isto é, t_{ei} e x_{ei} representam, respectivamente, o insumo de tempo e de bens alocados para o investimento em capital humano. Dessa forma tem-se que

$$E_{i+1} = E_i + \phi_i - dE_i \tag{15}$$

O estoque de capital no início do período $i + 1$ é representado por E_{i+1}, onde d é a taxa de depreciação durante esse período. A função (1) é maximizada pela família, que enfrenta uma restrição de produção dada por (2), (14) e (15), além das restrições orçamentárias de bens e de tempo dadas por

$$t_{ci} + t_{wi} + t_{ei} = t, \quad i = 1, \dots, n \tag{16}$$

$$\sum_{i=1}^{n} \frac{x_i + x_{ei}}{(1+r)^i} = \sum_{i=1}^{n} \frac{\alpha_i E_i t_{wi} + v_i}{(1+r)^i} \tag{17}$$

Em que $w_i = \alpha_i E_i$ e α_i representa o pagamento por unidade de capital humano no período i. Para efeito de simplificação, Becker considera que ϕ_i, o produto do capital humano no *i-ésimo* período, depende apenas de t_{ei}, o insumo de tempo alocado para investimento em capital humano, e ψ_i, a função de produção de capital humano, se mantém a mesma intertemporalmente. Assim, se as condições de otimização apresentam valores não-nulos para x_i, t_{ci}, t_{wi} e t_{ei} as condições de primeira ordem serão dadas por

$$U_i f_{xi} = \frac{\lambda}{(1+r)^i} \qquad i = 1, \ldots, n \tag{18}$$

$$U_i f_{ti} = \frac{\lambda \alpha_i E_i}{(1+r)^i} \qquad i = 1, \ldots, n \tag{19}$$

$$0 = \lambda \left[\frac{\alpha_i E_i}{(1+r)^i} - \sum_{j=i+1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^j} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} \right] \tag{20}$$

As equações (18) e (19) são idênticas às equações (7) e (8), de modo que o investimento em capital humano não altera os resultados anteriores. Duas diferenças das implicações anteriores ao investimento em capital humano são que 1) a trajetória da taxa de salário não é dada, mas é condicionada pela trajetória da variável endógena E_i; e 2) o comportamento de t_w não é apenas o complemento de t_c, já que t_w também é dependente de t_c, onde este é determinado pela equação (20). Esta equação representa a condição de equilíbrio em que o valor presente do custo marginal do investimento em capital humano no período i equivale ao valor presente dos retornos futuros, isto é, ao estoque de capital humano acumulado ao longo do período de vida do indivíduo. Além disso, indica que a quantidade de tempo alocada para o investimento em capital humano tende a declinar com a idade por dois motivos. O primeiro é que o valor presente dos retornos futuros declinaria com a idade. O segundo é que o custo de investimento

tenderia a aumentar com a idade devido ao aumento dos custos marginais associados ao esforço de acumulação de capital humano E_i.

Quando o indivíduo é bastante jovem e não ingressou ainda no mercado de trabalho, pode-se considerar que $t_w = 0$, onde t_c e t_e seriam complementares. O custo de investimento marginal não seria mais mensurado pelos ganhos renunciados, mas pelo valor marginal do tempo associado ao consumo.

Neste caso, considerando $t_{wi} = 0, i = 1, \dots, q$, as condições de primeira ordem seriam dadas por

$$U_i f_{xi} = \frac{\lambda}{(1+r)^i} \qquad i = 1, \dots, q \tag{21}$$

$$U_i f_{ti} = s_i \qquad i = 1, \dots, q \tag{22}$$

$$s_i = \lambda \left[\sum_{j=i+1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^j} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} \right] \qquad i = 1, \dots, q \tag{23}$$

Onde s_i é a utilidade marginal de uma hora alocada em consumo no $i - ésimo$ período. Substituindo s_i em (23) por $U_i f_{ti}$, tem-se que

$$\frac{U_i f_{ti}}{\lambda} = \left[\sum_{j=i+1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^j} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} \right] \qquad i = 1, \dots, q \tag{24}$$

Essa condição indica que, no equilíbrio, o valor presente dos retornos associados à uma hora adicional gasta em investimento na acumulação de capital humano seria igual ao equivalente monetário associado à utilidade marginal de uma hora adicional gasta em consumo.

Dividindo a equação (22) pela equação (21) e substituindo s_i tem-se que

$$\frac{f_{ti}}{f_{xi}} = \left[\sum_{j=i+1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^{j-1}} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}}\right] \qquad i = 1, \dots, q \qquad (25)$$

A equação (25) indica que a razão entre os produtos marginais associados ao tempo e aos bens é equivalente ao valor monetário associado à produtividade do tempo alocado em investimento em capital humano. Ainda que o valor de w_i fosse relativamente baixo para $i < q$, a produção de *commodities* seria intensiva em bens se o retorno do investimento associado ao capital humano fosse elevado.

2.5.3.2 A Idade, Consumo e Função de Produção

Anteriormente, as premissas adotadas supunham que essa função seria a mesma independentemente do período associado à trajetória da vida do indivíduo, sendo que as diferentes combinações de bens e de tempo associadas a cada período poderiam ser explicadas em termos de diferenças nas taxas de salário e de retorno. Mas quando o estoque de capital humano de um indivíduo aumenta ou é depreciado ao longo do tempo, este tipo de mudança também tem conseqüências sobre o nível ótimo de alocação de tempo e de bens para a produção doméstica de *commodities*.

Assume-se agora que a produtividade aumenta até um limite máximo, que corresponde ao auge da capacidade intelectual do indivíduo, passando a decair a partir desse ponto até chegar à exaustão em n. Considerando neutralidade na função de produção, tem-se que

$$f_j = g_j f\left(t_{ci}, x_j\right) \qquad (26)$$

Onde g_j mensura a eficiência produtiva ou produtividade. Com isso, a equação (18) passa a ser a seguinte

$$U_i f_{xi} \equiv g_i U_i f_{xi} = \frac{\lambda}{(1+r)^i} \quad (27)$$

De modo idêntico a equação (19) se tornaria

$$U_i f_{ti} \equiv g_i U_i f_{ti} = \frac{\lambda \alpha_i E_i}{(1+r)^i} \quad (28)$$

Enquanto a equação (20) não seria alterada. Ao se dividir a equação (27) pela (28), a variável g_i é eliminada, e a combinação ótima de tempo e de bens novamente passa a ser afetada somente por f_j e $\alpha_i E_i$. Com isso, a produção será intensiva em bens até que seja atingido um máximo, correspondente também ao máximo da taxa de salário.

Becker também considera a situação em que o investimento de capital humano não afetaria apenas a produtividade relacionada à alocação do tempo, mas também o próprio consumo. Isso é feito pela inclusão do estoque de capital humano no consumo de *commodities* produzidas com tempo e bens. Assim tem-se que

$$C_i = f_i(x_i, t_{ci}, E_i) \qquad onde\ i = 1, \dots, n \quad (29)$$

O efeito marginal do consumo de capital humano sobre o consumo no $i-ésimo$ período seria dado pela variação do consumo em decorrência da variação de capital humano, o que é dado por

$$MP_{ei} = \frac{\partial C_i}{\partial E_i} = \frac{\partial f_i}{\partial E_i} = f_{ei} \quad (30)$$

A única alteração relacionada à inclusão do capital humano na função de consumo seria sobre o tempo alocado para o investimento em capital humano, dado por t_e. Com isso, a equação (20) seria mudada para

$$\sum_{j=i+1}^{n} U_j f_{ei} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} = \lambda \left[\frac{\alpha_i E_i}{(1+r)^i} - \sum_{j+i=1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^j} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} \right] \qquad (31)$$

Ou ainda

$$\frac{\alpha_i E_i}{(1+r)^i} = \sum_{j=i+1}^{n} \frac{U_j}{\lambda} f_{ei} \frac{\partial E_j}{\lambda \partial t_{ei}} + \left[\sum_{j+i=1}^{n} \frac{\alpha_j t_{wi}}{(1+r)^j} \frac{\partial E_j}{\partial t_{ei}} \right] \qquad (32)$$

O valor presente dos ganhos não-auferidos no período i está representado pelo termo do lado esquerdo da equação (32). Este é o custo de alocar mais tempo para produzir capital humano. Os termos do lado direito se referem ao valor presente dos benefícios. O primeiro termo mede o efeito de um investimento adicional no consumo e informa o valor presente da redução necessária em termos de bens e de tempo a fim de produzir uma determinada cesta de *commodities* com o investimento adicional em consumo. O segundo mensura o valor presente dos retornos monetários e informa o incremento na riqueza resultante de um investimento adicional no capital humano no período i.

2.5.3.3 Produção Doméstica Religiosa e o Capital Humano Religioso

Iannaccone (1990b, p.299) afirma que a prática religiosa pode ser vista também como um processo produtivo. De um modo semelhante àquele em que insumos, tempo e capital humano influenciam na capacidade de uma família para produzir *commodities* domésticas como refeições, educação infantil, diversão, etc., aqueles fatores também têm implicações diretas na capacidade dessa família para produzir *commodities* religiosas. Embora alguns dos produtos religiosos sejam complexos, como a satisfação e o bem-estar oriundos da meditação − sendo, nestes casos, não-mensuráveis − os insumos para produzi-los podem ser medidos, porque incluem o tempo e os recursos financeiros destinados a aquisição de bens e serviços religiosos, como o tempo de ida e de volta da igreja, o tempo destinado à assistência do culto na igreja, o tempo destinado à oração, leitura de textos sagrados e de literatura religiosa em geral; tempo destinado à evangelização; tempo destinado à preparação de sermões pelos pregadores; contribuições financeiras na igreja, como dízimos, ofertas; dinheiro destinado à compra de itens religiosos como Bíblias, CDs, DVDs, livros; dinheiro empregado para aquisição de material evangelístico como folhetos, literatura religiosa; recursos financeiros para viagens evangelísticas e missionárias, doações em dinheiro para obras assistenciais de cunho religioso, etc.

Os membros de igrejas, na abordagem da produção doméstica, não são meros consumidores de religião, mas produzem também suas próprias *commodities* religiosas usando suas habilidades para isso, entre as quais as suas experiências religiosas, conhecimentos teológicos, doutrinários e apologéticos[21] oriundos do aprendizado e educação religiosos. Esse conjunto de experiências, conhecimentos e habilidades forma aquilo que Iannaccone (1990b, p.299) denomina de capital humano religioso, o qual denota a capacidade de alguém produzir e apreciar *commodities* religiosas. Esse tipo de capital está condicionado à prática da atividade religiosa, isto é, quanto maior for o envolvimento ou nível de participação do indivíduo na produção e consumo de bens e serviços religiosos, maior será a sua acumulação de capital religioso, o que também irá proporcionar maior nível de participação religiosa, gerando um efeito retroalimentador.

É interessante observar que o produtor da *commoditie* religiosa pode ser

---

[21] Palavra derivada de Apologética, que é a defesa sistemática da fé cristã e, por extensão, defesa veemente de uma crença, doutrina ou idéia.

beneficiado diretamente com seu consumo. Assim, quem pratica uma ação caritativa para ajudar alguém necessitado, além de poder contar com promessas de bênçãos nesta e na outra vida, também sente satisfação direta proporcionada pelo seu ato. Por outro lado, poderia ser afirmado que nunca alguém deveria fazer o bem apenas para ser beneficiado com uma recompensa futura − posto que isso seria considerado um ato egoísta – mas sim como uma finalidade em si mesma. Ainda assim, o fato é que quem pratica uma boa ação, mesmo que como um fim último, sente prazer em ter realizado algo bom e produtivo. É neste sentido que o produtor da *commoditie* religiosa também se torna seu consumidor direto. Por isso, pode ser dito que o capital religioso é, simultaneamente, causa e efeito da prática religiosa.

2.5.3.4 Predições do Modelo de Capital Humano Religioso e Evidências Empíricas

Os conceitos de produção doméstica religiosa e de capital humano religioso são bastante úteis para a Economia da Religião como geradores de proposições testáveis. Muitas das predições teoricamente fundamentadas nestas abordagens são usadas para explicar fatos que são de amplo conhecimento, mas nem sempre bem compreendidos. Outra vantagem é a expansão da fronteira exploratória da pesquisa, no estudo científico da religião, por meio de proposições originais abertas a novas investigações. Abaixo são discutidas proposições preditivas do Modelo de Capital Humano Religioso, indicando evidências empíricas, com base em Iannaccone (1990b), sobre mobilidade religiosa, perfil etário de convertidos, casamento inter e intrarreligioso, educação religiosa e o perfil da produção religiosa no que concerce ao emprego de insumos e de tempo.

Mobilidade denominacional[22] – Os pais são, comumente, os responsáveis diretos pela educação dos seus filhos, bem como os educadores ligados às suas igrejas. Assim, será muito mais provável que os filhos, criados numa determinada crença religiosa por seus pais, permaneçam, quando crescerem, em sua igreja de origem[23]. Mesmo diante da

[22] Sherkat (1993) discute as fragilidades teóricas e empíricas das tabelas de ajustamento de mobilidade religiosa e diz que um estudo ideal deveria ter dados, em nível individual, de pelo menos 25.000 respondentes com medidas relativas a número de mudanças, tempo de mudança, laços de amizade e de parentesco, e afiliação denominacional de familiares e de amigos.
[23] Quando se trata de capital humano não-religioso, é interessante observar que é mais provável o indivíduo escolher uma profissão diferente daquela escolhida pelos pais, do que escolher uma religião diversa da deles.

cogitação de mobilidade religiosa, a opção mais provável será a escolha, pelo indivíduo, em aderir à outra igreja com uma doutrina semelhante à adotada pelos pais. Quanto maior a similaridade de crenças entre grupos religiosos distintos, maior será a probabilidade de mobilidade religiosa entre eles. O capital humano religioso é muito específico. Assim, a mudança ou mobilidade religiosa geralmente acontece quando não implica em ajustes extensos e custosos no seu perfil. Mobilidade entre religiões com crenças distintas requer, geralmente, o descarte ou uma acentuada adaptação do capital humano religioso acumulado e isso, geralmente, tem um custo que aumenta com o decorrer do tempo. Assim, é muito mais comum, por exemplo, a mobilidade religiosa entre indivíduos de grupos protestantes com perfis próximos, como luteranos e presbiterianos, do que estes migrarem para um grupo religioso completamente distinto como o mulçumano. E também que a mobilidade seja menos provável conforme aumente a idade do indivíduo.

Evidências empíricas – As predições do modelo de capital humano religioso, concernentes à mobilidade denominacional[24], têm sido verificadas nos estudos de Mueller (1971) sobre mobilidade intergeracional, onde foi observado que os indivíduos tendiam a permanecer na religião de seus pais, e também em Kluegel (1980). Este pesquisador, com base em dados de uma série de cinco anos do *General Social Survey* (GSS) do *National Opinion Research Center* (NORC), observou que os entrevistados, em geral, respondiam ter filiação religiosa idêntica àquela em que foram criados pelos seus genitores. Esta tendência era mais visível em religiões com escassos substitutos. As taxas de permanência mais elevadas foram verificadas entre judeus (87%) e entre católicos (85%). Denominações protestantes menos distintivas e menos exclusivas tiveram taxas de permanência menores, variando de 78% para luteranos a 55% para os filiados à denominação Discípulos de Cristo. Os indivíduos que decidiram mudar de filiação religiosa optaram por se integrar a outra que tivesse perfil semelhante à que seguiam anteriormente. A mobilidade se caracterizou por três aspectos ou linhas de clivagem importantes: os cristãos se notabilizaram pela mudança interna de filiação, sendo menos provável, por exemplo, de converterem-se ao judaísmo; clivagem católico-protestante, isto é, geralmente os que migravam de um grupo para outro não mais retornavam; e mobilidade entre denominações protestantes baseada na afinidade ou aversão concernente a questões doutrinárias, históricas e concentração geográfica.

---

[24] Sherkat (1993) aponta as dificuldades para a pesquisa teórica e empírica sobre mobilidade religiosa e oferece algumas soluções para os problemas aí encontrados.

Greeley em seu trabalho *Religious Change in America* (1989) analisa a questão das transformações religiosas nos EUA num período que compreende as várias décadas pós II Guerra, principalmente os últimos 30 anos anteriores à publicação do estudo. Dentre as várias conclusões do estudo, a principal é a que aponta para a estabilidade dos níveis de prática religiosa nos EUA no período analisado, o que colocaria em xeque, segundo o autor, os pressupostos da tese da secularização. As mudanças que aconteceram foram principalmente devido aos fatores idade e efeitos *cohort*, e não como resultados de efeitos de tendência. Um dos resultados do estudo revela duas tendências opostas de crescimento: uma, de declínio das denominações liberais; outra de crescimento das denominações conservadoras.

Musick e Wilson (1995), usando dados do *National Survey of Families and Households*, dos EUA, investigaram a mobilidade denominacional de norte-americanos em função do casamento. Concluíram que a escolha da denominação de destino tem maior peso, relativamente à denominação de origem, quando um casal escolhe mudar de denominação. Os autores observaram ser provável que protestantes oriundos de denominações liberais e de seitas pentecostais migrem para denominações mais conservadoras como a batista; que batistas e mórmons decidam por denominações mais liberais e luteranos e episcopais optem pelo catolicismo se houver necessidade de harmonizar o casamento. No caso dos luteranos e episcopais o fator matrimônio é o de maior peso para a mobilidade religiosa. Por outro lado, a migração de casais, por razões de casamento, onde um dos cônjuges é metodista, mórmon ou pentecostal para a Igreja Católica é menos provável. Já os católicos optam por abandonar a religião de modo conjunto em lugar de se converter à fé do cônjuge quando este é protestante. Foi constatada uma clivagem protestantismo conservador-catolicismo relativa à mobilidade religiosa por questões matrimoniais.

Fernandes (2006) procura destacar os principais fatos relativos à mobilidade religiosa no Brasil. Um dos resultados mais interessantes publicados no livro[25] (2006, p.24) é aquele que indica que o maior percentual de mobilidade religiosa no Brasil, relativamente aos protestantes pentecostais, de acordo com os dados obtidos, ocorre via

[25] O livro Mudança de Religião no Brasil – Desvendando Sentidos e Motivações (Fernandes,2006) foi encomendado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ao Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais (CERIS) para subsidiar a Igreja Católica com informações a respeito da mobilidade religiosa no Brasil, já que o catolicismo vinha sistematicamente perdendo seguidores para outras religiões, principalmente para o protestantismo.

migração interdenominacional, o que confirma, para esse segmento, a predição do modelo.

Idade de conversão − Como no caso da mudança de emprego no mercado de trabalho, o modelo prediz que a idade de conversão religiosa das pessoas geralmente acontece quando são bastante jovens, porque podem produzir eficientemente *commodities* religiosas com as suas habilidades inatas. Os custos da mudança religiosa aumentam com o tempo, à medida que acumula-se capital religioso e os ganhos potenciais da mudança diminuem em decorrência da aproximação do fim do ciclo de vida do indivíduo. Portanto, o modelo preconiza que conversões de pessoas idosas são bastante incomuns.

Evidências empíricas −Um estudo de 1928, conforme Iannaccone (1990b, p.301) , realizado com 1.207 pessoas, constatou que o "despertar" para a religião ocorre por volta dos 12 anos de idade, mas que a conversão religiosa ocorre por volta dos 16 anos. Iannaccone analisou dados de *surveys* da NORC de 1964 e de 1973 e constatou que a idade modal de conversão ao catolicismo era de 20 anos e a idade mediana era de 25 anos. Iannaccone (1990b) também informa que a idade modal de conversão nas cruzadas do pastor Billy Graham, em 1954, era de 15 anos.

Casamento inter e intrarreligioso e nível de participação religiosa – Quando ambos os cônjuges possuem a mesma religião, será possível produzir mais eficientemente *commodities* religiosas. Possuindo cada um deles um perfil de capital humano religioso semelhante, suas atividades religiosas serão complementares, reduzindo custos e aumentando os benefícios do compartilhamento do seu capital. Isso levará a um aumento da participação religiosa e, conseqüentemente, mais acumulação de capital religioso por ambos, determinando, por sua vez, novo aumento da participação religiosa.

Já cônjuges com crenças distintas empregarão o seu capital religioso de forma concorrente, aumentando custos e restringindo benefícios, porque os recursos da família serão disputados competitivamente. Assim, o modelo prevê, com base nas chamadas "economias de escala", que cônjuges com crenças semelhantes irão ter maior nível de participação religiosa e de contribuições financeiras não só em relação a cônjuges com crenças distintas, como também em relação a pessoas solteiras. O número de divórcios entre cônjuges com crenças semelhantes também será menor do que no caso de cônjuges com crenças diferentes. Mesmo uma pessoa que escolhe se casar com outra

que possua uma crença diferente da sua, tende a adotar a crença desta se a mesma possuir um nível mais elevado de capital religioso do que o seu.

Evidências empíricas – Iannaccone (1990 b, p.302) cita um trabalho de Travis (1976), o qual realizou um estudo para analisar o padrão de casamentos interreligiosos no Canadá no período de 1934-1969. Aplicando regressões log lineares, concluiu que, no período em questão, verificou-se uma forte tendência de casamentos de pessoas com mesma religião. A endogamia foi maior nos seguintes grupos religiosos, em ordem decrescente: 1) judeus, 2) menonitas, 3) gregos ortodoxos, católicos ucranianos e pentecostais, 4) católicos romanos, batistas, presbiterianos, luteranos e "outros" e 5) anglicanos e membros da *United Church of Canada*. A endogamia alcançou uma taxa de quase 90% entre os judeus e pouco menos de 50% entre os adeptos da *United Church of Canada*. Quanto mais singular a religião, mais o fenômeno da endogamia se destaca.

Outro estudo citado é o de Jonhson (1980), o qual também empregou métodos log-lineares para estudar o padrão de casamento religioso nos EUA. Com esse objetivo, utilizou dados do *General Social Survey* (GSS) de 1973-1976; do *Growth American Families* de 1960 e do *Area Detroit Study* de 1958, 1959 e 1966 para analisar cerca de 7.000 casamentos. Constatou que a endogamia era forte entre os grupos religiosos, mas variava em função da denominação.

Iannaccone (1990b, p.302) cita outros estudos realizados nos EUA que apontam uma forte tendência de casamentos entre pessoas de denominações distintivas, isto é, com poucos substitutos. Mesmo os cônjuges que não possuíam crença idêntica antes de se casarem, eram filiados a religiões que possuíam similaridades. O próprio Iannaccone encontrou evidências de afinidades entre protestantes liberais (presbiterianos, anglicanos e membros da *United Church of Canada*) e protestantes conservadores (batistas, membros de seitas pentecostais e luteranos).

Sherkat (2004), com o objetivo de analisar os padrões de associação entre filiações religiosas de cônjuges em dois amplos *cohorts*, emprega dados de 1973-1994 do *General Social Survey* (GSS). Conclui que católicos e membros de seitas conservadoras têm menor probabilidade de realizarem casamentos heterógamos. Além disso, verificou que incrementos nos níveis de educação tornam mais prováveis esse tipo de casamento.

Educação religiosa – Considerando que a acumulação de capital humano religioso está condicionada a um nível prévio de participação religiosa, o que contribui

para aumentar, por sua vez, o estoque de capital religioso, em um processo interativo, o modelo prevê que o nível de participação religiosa de adultos também estará relacionado ao prévio recebimento de educação religiosa durante a infância.

Evidências empíricas – Iannaccone (1990b) afirma que a educação ou treinamento religioso é o principal indicador de predição de frequência religiosa na idade adulta.

Chaves (1991), a partir de dados do *General Social Survey* (GSS) entre 1972-1990, chega à conclusão de que variações na estrutura familiar explicam parcialmente os efeitos de *cohort* e efeitos de idade sobre a frequência de protestantes à igreja.

Myers (1996) empregou um modelo intergeracional, onde discute o papel da família e especialmente dos pais na formação religiosa dos filhos, quais os fatores condicionam a habilidade dos pais em influenciar o comportamento religioso dos filhos e como as experiências destes no presente se relacionam com o legado religioso que receberam da família. Foram entrevistados 471 pais em 1980 e, em 1992, seus filhos já adultos. Os resultados apontam que três variáveis auxiliam na transmissão de religiosidade: religiosidade dos pais, qualidade das relações familiares e perfil da estrutura familiar. A prática religiosa dos filhos é determinada diretamente pela religiosidade dos pais. Aspectos como as relações entre os cônjuges, o modo como as crianças foram criadas, rigor moderado no tratamento dos filhos e uma família onde apenas o pai trabalhava e a mãe cuidava da casa tinham influência direta sobre a habilidade dos pais em transmitir suas crenças e práticas religiosas.

Brañas-Garza e Neuman (2004) usando dados de uma amostra de católicos espanhóis, estimaram equações de prática religiosa com um modelo de regressão logit ordenado. Concluíram que o comparecimento de crianças a serviços religiosos influencia a sua prática religiosa futura.

Em outro artigo, Brañas-Garza e Neuman (2006), empregando uma regressão logit ordenada, com base em dados de uma amostra de individuos católicos, obtiveram interessantes resultados para avaliar a transmissão intergeracional de capital religioso na Espanha: a religiosidade dos pais afeta a religiosidade dos filhos, mas é direcionada por gênero, isto é, a prática religiosa do pai influi na religiosidade do filho e a prática religiosa da mãe influi na religiosidade da filha. Além disso, observou-se que os homens não eram influenciados pela religiosidade materna e as mulheres não eram influenciadas pela religiosidade paterna. Também foi constatado que a religiosidade dos adultos da amostra era influenciada pela participação destes nos serviços religiosos quando

crianças. Por outro lado, a religiosidade dos pais tinha mais influência sobre a prática religiosa futura dos filhos do que o fato destes participarem das missas.

Outro estudo, este de Cohen-Zada (2006), aponta para resultados igualmente interessantes ao buscar modelar a decisão de pais religiosos em enviar os seus filhos a escolas confessionais, que estavam em sintonia com as crenças destes genitores, com o objetivo de preservar a identidade religiosa de suas crianças. As conclusões são que quando a minoria religiosa estudada cresce em determinada região, e as influências externas tornam-se menos ameaçadoras, a demanda por escolas religiosas diminui.

Na realidade, segundo os resultados desse estudo, escolas públicas onde crianças cujos pais sejam majoritariamente pertecentes a determinada religião, substituem, na prática, uma escola confessional que ensine doutrinas religiosas similares às mantidas por aqueles pais. Assim, variáveis demográficas associadas à religiosidade de determinados grupos, relacionadas a diferentes regiões, poderiam tornar-se preditoras de matrículas em escolas confessionais nesses locais. Esses resultados também permitem analisar o impacto, segundo o autor, de programas de *voucher* para escolas confessionais privadas, à luz da decisão da Suprema Corte norte-americana sobre o caso Zelman *versus* Simon-Harris[26], na qual foi decidido que o financiamento a esses programas não viola o principio da separação entre Igreja e Estado. Tais resultados podem, por exemplo, ser usados para predizer que haverá maior demanda de pais católicos por *vouchers* de escolas católicas onde a população católica for minoritária. Quando essa população aumenta, é provável que diminua a demanda por esse tipo de financiamento.

Brown e Taylor (2007) empregaram informações do *National Child Development Study* (NCDS), do Reino Unido, para investigar as relações entre educação na infância e frequência religiosa na vida adulta, por meio de dados de painel. A pesquisa permitiu traçar a frequência religiosa de indivíduos nascidos em 1958, obtendo dados dos mesmos quando estavam com 7, 11, 16, 23,33 e 42 anos de idade. Os autores constataram que existe uma relação positiva entre educação e prática religiosa. Ainda concluíram que a frequência religiosa, no presente, é influenciada pela participação religiosa do passado.

Um estudo de Brañas-Garza e Neuman (2007), usando dados do *The International Social Survey Programme: Religion II* (ISSP), para países do sudoeste da

[26] Para maiores informações sobre esse caso ver http://en.wikipedia.org/wiki/Zelman_v._Simmons-Harris (acessado em 27/03/2009).

Europa, entre eles Espanha e Itália, avalia as relações entre religiosidade dos pais e fertilidade dos filhos e chega a interessantes resultados: na Espanha, mulheres que foram criadas por mães muito religiosas têm, na média, um filho a menos que mulheres que foram criadas por mães menos religiosas. Já a religiosidade da figura paterna tem efeito inverso sobre o número de descendentes que suas filhas irão gerar quando forem mães.

Outro estudo de Brañas-Garza e Neuman (2008) para a Espanha, este empregando dados do *International Social Survey Program*, confirmou que a prática religiosa e a frequência dos pais à igreja têm influência na religiosidade presente dos seus filhos na idade adulta.

Emprego de insumos (tempo e dinheiro) – O modelo prevê que o modo de produção das *commodities* religiosas, seja intensivo em tempo ou intensivo em dinheiro, será dado pelo custo de oportunidade ou valor monetário do tempo que as pessoas da família dispõem. A renda, individual ou familiar, é vista como um importante parâmetro de previsão para a relação entre nível de participação religiosa e nível de contribuição. Famílias com rendas mais elevadas, e com disponibilidade de tempo menor, irão preferir a produção de *commodities* religiosas intensivas em dinheiro. Sendo assim, o nível de contribuição financeira desse tipo de família para atividades religiosas será maior. A razão entre o seu nível de contribuição e o seu nível de participação ou de freqüência religiosa será maior que a média. No entanto, isso não quer dizer, necessariamente, que o nível absoluto de tempo empregado nas atividades religiosas, por famílias de renda mais elevada, irá diminuir.

O modelo pressupõe que deva existir um efeito positivo, mas pouco significativo, do impacto do aumento do nível de renda sobre o nível de participação religiosa. A razão nível de contribuição/nível de participação religiosa aumenta, no caso do aumento da renda, porque o numerador estará crescendo mais rapidamente que o denominador ou porque, simplesmente, este permanece fixo. Exemplo: famílias que passem a dispor de renda maior, mas que dediquem a mesma quantidade de tempo para atividades religiosas. O nível de contribuição financeira, neste caso, estará crescendo, enquanto o nível de participação permanecerá o mesmo.

Por outro lado, famílias com renda menor e com maior disponibilidade de tempo irão produzir *commodities* religiosas intensivas em tempo e poupadoras de dinheiro. O nível de contribuição financeira para as suas igrejas será menor. Assim, a razão nível de contribuição/nível de freqüência será menor que a média.

O modelo também prevê que a relação entre o nível de contribuição e a idade dos indivíduos terá uma forma aproximada de “U” invertido. Isso pode ser explicado pelo fato de que, quando as pessoas são bastante jovens, geralmente antes de ingressar no mercado de trabalho, não dispõem de renda e o custo de oportunidade de seu tempo é relativamente baixo, lhes possibilitando maior frequência aos serviços religiosos. No caso de pessoas religiosas com esse perfil etário-econômico, sua produção de *commodities* religiosas será intensiva em tempo. Quando essas pessoas ingressam no mercado de trabalho e passam a auferir renda, o valor monetário do seu tempo aumenta, e sua razão nível de contribuição/nível de participação religiosa aumenta, preferindo produzir *commodities* religiosas intensivas em dinheiro e poupadoras de tempo. À medida que envelhecem e as pessoas se aposentam, o processo se inverte, já que o valor monetário do tempo destas pessoas diminui.

Outra predição do modelo, com base no diferencial de renda a favor dos homens no mercado de trabalho, onde estes possuem, em média, salários maiores do que aqueles das mulheres, é que esse fato explica porque estas tendem a ter, em média, um nível de participação religiosa superior ao dos homens.

Evidências empíricas – Iannaccone (1990b) realizou testes empíricos com dados de três pesquisas: 1974 *American Catholic Survey*, 1963 *Church Member* e *General Social Survey 1983*-1987, constatando que a frequência religiosa é intensiva em tempo quanto maior a renda dos indivíduos e que a renda é um forte preditor da razão nível de contribuição/participação religiosa.

Neuman (1986), a partir de uma amostra para judeus trabalhadores residentes em Israel, constatou que o tempo alocado para a prática religiosa estava correlacionado negativamente com a taxa de salário para os indivíduos pesquisados. A relação entre freqüência religiosa e idade em formato de “U”, como apontado pelo modelo, foi verificada.

Sawkins, Seaman e Williams (1997), empregando dados do *British Panel Household Study,* do Reino Unido, estimaram equações de frequência religiosa com um modelo Logit ordenado para homens e mulheres. Verificaram que a renda tem influência positiva sobre a prática religiosa.

É interessante, como diz Iannaccone (1990 b), que um único modelo dê conta de tantas predições, mostrando o seu alto poder explicativo. Em suma, o modelo de produção religiosa e de capital humano religioso pode contribuir para o estudo científico de três diferentes formas: Integrando várias predições dentro de um único arcabouço

teórico, fornecendo explicações teóricas para regularidades empíricas e gerando novas hipóteses para pesquisas futuras.

Na próxima subseção será discutido o fundamento da Teoria do Mercado Religioso.

2.5.4 Fundamentos: A Teoria do Mercado Religioso

Esta teoria está baseada no livro V, capítulo I, terceira parte, artigo terceiro de A Riqueza das Nações, de Adam Smith (Smith, 2004, p. 241-264), o qual trata sobre o modo de financiamento das instituições religiosas, especialmente na parte inicial do capítulo, como segue (2004, p.241):

> The institutions for the instruction of people of all ages are chiefly those for religious instruction. This is a species of instruction of which the object is not so much to render the people good citizens in this world, as to prepare them for another and a better world in a life to come. The teachers of the doctrine which contains this instruction, in the same manner as other teachers, may either depend altogether for their subsistence upon the voluntary contributions of their hearers; or they may derive it from some other fund to which the law of their country may entitle them; such as a landed estate, a tythe or land tax, an established salary or stipend.

Smith considerou a existência de duas formas principais de os mestres religiosos obterem o seu sustento: por meio da contribuição voluntária, não compulsória, de seus ouvintes ou pela sua transformação em servidores do Estado, com direito a um salário pago com dinheiro oriundo de impostos. No entanto, essas duas formas de financiamento dos estabelecimentos religiosos teriam, na concepção smithiana, conseqüências diametralmente opostas em termos de comportamento dos clérigos, já que no caso daqueles que não contassem com o apoio estatal, relativamente aos clérigos subsidiados pelo Estado, Smith (2004, p. 241) observava que

> Their exertion, their zeal and industry, are likely to be much greater in the former situation than in the latter. In this respect the teachers of new religions have always had a considerable advantage in attacking those antient and established systems of which the clergy, reposing themselves upon their benefices, had neglected to keep up the fervour of faith and devotion in the great body of the people; and having given themselves up to indolence, were become altogether incapable of making any vigorous exertion in defence even of their own establishment.

Essa postura diferenciada dos clérigos enquadrados na categoria de servidores públicos pagos pelo Estado, com tendências a prestar um serviço de má-qualidade ou realizado com baixa produtividade teria como explicação o fato de que (2004, p.241)

> The clergy of an established and well–endowed religion frequently become men of learning and elegance, who possess all the virtues of gentlemen, or which can recommend them to the esteem of gentlemen; but they are apt gradually to lose the qualities, both good and bad, which gave them authority and influence with the inferior ranks of people, and which had perhaps been the original causes of the success and establishment of their religion. Such a clergy, when attacked by a set of popular and bold, though perhaps stupid and ignorant enthusiasts, feel themselves as perfectly defenceless as the indolent, effeminate, and full fed nations of the southern parts of Asia, when they were invaded by the active, hardy, and hungry Tartars of the North.

Asssim, a atitude dos clérigos de religiões estabelecidas, quando ameaçados, em sua posição, no mercado religioso, por concorrentes produtivos e dispostos a oferecer bens religiosos de boa qualidade demandados pelos consumidores, seria apelar à intervenção do governo[27]. Como no mercado religioso não existem barreiras naturais ou

---

[27] Esse foi um fato corriqueiro na história do Cristianismo após o Édito de Milão (313) promulgado por Constantino. A partir daí, foram inúmeras as ocasiões em que a Igreja cristã, patrocinada pelo Império Romano, apelou a este para que interviesse no sentido de debelar movimentos considerados heréticos, como no caso do Arianismo, Montanismo, Donatismo (para respaldar o uso da força e restaurar os donatistas à comunhão da Igreja, S.Agostinho citou Lucas 14.23 "obriga-os a entrar"), dentre outros. Conhecidas também são as perseguições movidas contra os Valdenses e Cátaros na Idade Média, como também o chamado "massacre de São Bartolomeu", onde milhares de protestantes franceses foram mortos pelo governo pró-católico da França. No caso do protestantismo, a perseguição e o massacre dos anabatistas por governantes alemães apoiados por Lutero, também passaram à história como episódios de repressão a movimentos religiosos que queriam se estabelecer de forma independente do Estado e da igreja por este apoiada. Aqui também se enquadra o caso de perseguição dos menonitas e dos puritanos ingleses pelo Estado britânico cujo monarca também era o chefe da Igreja Anglicana, que queria se ver livre da concorrência daquelas seitas (WALKER, 2006, p.238-240; D. F.WRIGHT, *in* ELWELL, 1990, v

tecnológicas à entrada de outros concorrentes, já que este é caracterizado pelo baixo custo do investimento para a produção de bens e serviços, aquela seria a única alternativa das religiões estabelecidas para tentar impedir o avanço de novas organizações religiosas. Esse fato é discutido por Smith (2004, p.241-242):

> Such a clergy, upon such an emergency, have commonly no other resource than to call upon the civil magistrate to persecute, destroy, or drive out their adversaries, as disturbers of the public peace. It was thus that the Roman catholic clergy called upon the civil magistrate to persecute the protestants; and the church of England, to persecute the dissenters; and that in general every religious sect, when it has once enjoyed for a century or two the security of a legal establishment, has found itself incapable of making any vigorous defence against any new sect which chose to attack its doctrine or discipline.

Numa situação em que religiões estabelecidas passam a enfrentar a competição de novos concorrentes, em que as antigas tradições religiosas ensinadas pelas primeiras, muitas vezes já desgastadas e inadequadas aos novos tempos, passam a ser confrontadas com bens e serviços religiosos mais atraentes fornecidos pelas recém-chegadas organizações religiosas, Smith (2004, p.242) aponta as vantagens comparativas de cada lado:

> Upon such occasions the advantage in point of learning and good writing may sometimes be on the side of the established church. But the arts of popularity, all the arts of gaining proselytes, are constantly on the side of its adversaries. In England those arts have been long neglected by the well–endowed clergy of the established church, and are at present chiefly cultivated by the dissenters and by the Methodists. The independent provisions, however, which in many places have been made for dissenting teachers, by means of voluntary subscriptions, of trust rights, and other evasions of the law, seem very much to have abated the zeal and activity of those teachers. They have many of them become very learned, ingenious, and respectable men; but they have in general ceased to be very popular preachers. The Methodists, without half the learning of the dissenters, are much more in vogue.

II, p. 551-552, C.T MARSHALL *in* ELWELL, 1990, v.III. p. 607-608).

Nessas passagens, percebe-se que a provisão pública de religião tende a ter como conseqüência uma alocação ineficiente de recursos escassos no mercado religioso, em que organizações religiosas de baixa produtividade, estabelecidas e patrocinadas pelo Estado, fornecem *commodities* de baixa qualidade e com demanda escassa por parte dos consumidores, insatisfeitos com o tipo de produto que lhes é oferecido. Ao forçarem a entrada neste tipo de mercado monopolizado, as novas organizações religiosas usam como estratégia a provisão privada de bens e serviços religiosos produzidas com eficiência. Esses novos produtores religiosos, no caso da Inglaterra, compensavam a desvantagem de possuírem um menor estoque de capital humano, relativamente aos clérigos da Igreja Anglicana pagos pela coroa inglesa, por meio do apelo carismático e fervoroso às massas, interessadas em *commodities* religiosas que atendessem às suas expectativas. Apesar das restrições governamentais, as estratégias inovadoras de pregadores eloqüentes como os irmãos John Wesley[28] (1703-1791) e Charles Wesley (1707-1788), fundadores da Igreja Metodista, além de George Whitefield (1714-1770), tiveram sucesso ao desafiar o monopólio de mercado mantido pela Igreja Anglicana. Ao se verem proibidos de pregar nas congregações da igreja oficial, começaram a ministrar seus sermões ar livre. Suas pregações eram marcadas pelo apelo direto às multidões, sem o formalismo litúrgico das cerimônias da Igreja Anglicana, o que foi considerado uma inovação importante no mercado religioso que contribuiu para o sucesso inicial do Metodismo, e que foi imitada posteriormente por outros pregadores de outras organizações religiosas com idênticos resultados bem-sucedidos.

2.5.4.1 Ciência Econômica e a Teoria do Mercado religioso

Iannaccone (1991a, p.157) enfatiza a importância da aplicação dos conceitos econômicos como meio de investigar como a competição no mercado religioso repercute na vitalidade deste.

---

[28] Apesar de ter sido proibido de pregar em templos anglicanos, John Wesley jamais deixou de declarar sua lealdade à Igreja Anglicana, não sendo perseguido como foram outros precursores, como Latimer Hugh (1485-1555). Assim, o metodismo somente veio a se estabelecer como igreja autônoma na Inglaterra após a morte de Wesley (R.G. TUTLE JR, *in* ELWELL, 1990, v. III, p. 642-644).

Na realidade, conforme diz Iannaccone (1988, p.244), profissionais de outras disciplinas das Ciências Sociais, como o sociólogo norte-americano Peter Berger, já haviam aplicado conceitos econômicos formais para o estudo do pluralismo religioso (1967). Sobre o trabalho de Berger, comenta Iannaccone (1988, p. 244):

> His description of contemporary religion bristles with references to buying and selling, monopoly and cartels, marketing and price-fixing, commodity standardization and product differentiation, laissez-faire capitalism, religious free enterprise, and the dynamics of consumer demand (1967, pp. 127-53). Berger's language and logic make sense because the essence of the economic approach is not preoccupation with monetary exchange but rather an emphasis on "maximizing behavior, market equilibrium, and stable preferences" (Becker 1976, p. 5). Indeed, it is aptly called a choice theoretic approach and applies to any phenomenon concerning the allocation of scarce among competing ends. The resources may be Church and Sect material, but they can also be time and energy, offices and votes, or power and prestige.

No entanto, Berger chegou a conclusões diferentes àquelas que chegaram economistas da religião sobre as conseqüências da estrutura do mercado religioso[29]. Para Berger o pluralismo religioso teria como efeito o enfraquecimento das organizações religiosas, levando à diminuição da freqüência dos seus fiéis, já que a multiplicidade de propostas tenderia a confundir os consumidores religiosos em busca da proposta que melhor atendesse suas expectativas.

Já os pesquisadores ligados à Economia da Religião ou à Sociologia da Religião baseados na Escolha Racional apontam que o pluralismo religioso resulta da desregulamentação governamental, o que favorece os consumidores pelo aumento do número de firmas religiosas competindo no mercado, como em Iannaccone (1991a) e em Iannaccone, Stark e Finke (1997). É interessante observar como estes resultados, na Economia da Religião, são originados dos fundamentos microeconômicos associados à Escolha Racional, os quais, partindo da modelização do comportamento do consumidor e das firmas religiosas, estabelecem os alicerces que permitem a predição dos resultados

---

[29] Frigerio (2008) observa que, no caso da América Latina, onde, segundo o autor, as propostas da Escolha Racional não têm encontrado muito espaço no debate acadêmico latino-americano a "leitura regional deste modelo teórico está atravessada pela influência das idéias de Peter Berger e, por isso, na interpretação do conceito de mercado são atribuídas ao modelo norte-americano afirmações que não contém, que não necessariamente derivam de seus supostos – e que talvez antes o contradigam".

associados à produção e ao consumo dos bens e serviços religiosos em diferentes cenários de regulação governamental, seja em monopólio, oligopólio ou em livre competição.

Um dos conceitos fundamentais da Teoria do Mercado Religioso é a definição de *commoditie* religiosa, o qual designa, conforme visto anteriormente, a religião como sendo um objeto de escolha. Os consumidores, no mercado religioso, têm a capacidade de escolher qual a religião seguir e o seu nível de compromisso em relação a esta. Essas escolhas variam intertemporalmente e os consumidores podem mudar de religião, bem como o seu nível de participação na mesma. Além disso, essa capacidade de escolha dos consumidores funciona como restrição aos produtores do mercado religioso, os quais têm que ofertar *commodities* que sejam pelo menos tão competitivas quanto às oferecidas pelos seus concorrentes. Assim, quanto maior a competitividade no mercado religioso, maior a eficiência, menores os custos de produção de *commodities* religiosas e maior o consumo.

Conforme Iannaccone (1991a, p. 159), monopólios religiosos são uma exceção, não uma regra no mercado religioso[30]. Isso porque uma organização religiosa não pode atender a toda a diversidade de gostos e de preferências dos consumidores religiosos, onde uma parte destes apresenta demandas religiosas mais terrenas e outra parte apresenta demandas por bens religiosos com caráter mais extramundano. Uma firma religiosa, por mais poder de monopólio que venha a possuir, não pode ser ao mesmo tempo ofertante de bens religiosos com ambos os tipos de características. Daí surge o espaço para o pluralismo no mercado religioso. Sobre esse ponto é importante destacar a observação de Finke e Stark (1988, p.42):

> Religious economies are like commercial economies. They consist of a market and a set of firms seeking to serve that market. Like all market economies, a major consideration is their degree of regulation. Some religious economies are virtually unregulated, while others are restricted to state-imposed monopolies. Deductions from a general theory of religion (Stark and Bainbridge 1987) suggest that, to the degree a religious market is unregulated, pluralism will thrive. That is, the "natural" state of religious economies. Is one in which a variety of religious groups successfully cater to the special interests of specific market segments. This arises because of the inherent inability

[30] A posição da Escolha Racional sobre essa questão é bem diferente daquela defendida por Peter Berger em *The Sacred Canopy* (1967), onde para o autor em questão o monopólio seria o estado natural no mercado religioso.

> of a single religious organization to be at once worldly and otherworldly, while the market will always contain distinct consumer segments seeking more and less worldly versions of faith. Indeed, because of this underlying differentiation of consumer preferences, religious economies never can be successfully monopolized, even when a religious organization is backed by the state. Even at the height of its temporal power, the medieval church was surrounded by heresy and dissent (Johnson 1976; Stark and Bainbridge 1985). Of course, when repression is great, religions competing with the state-sponsored monopoly will be forced to operate underground. But whenever and wherever repression falters, lush pluralism breaks through.

Sempre que houver um monopólio no mercado religioso, haverá também um poder estatal coercitivo e marcado, em muitos casos, pela violência, como numa teocracia, para eliminar os concorrentes existentes ou impor barreiras de entrada a firmas religiosas rivais que porventura quiserem estabelecer-se. Onde quer que tais barreiras artificiais sejam removidas, e a livre competição passe a vigorar, o florescimento do mercado religioso torna-se presente, fazendo com que novos concorrentes passem a disputar ativamente a preferência dos consumidores. Com opções abundantes de bens e serviços religiosos em um mercado marcado pelo pluralismo religioso, existe a possibilidade das diversas demandas dos consumidores religiosos serem satisfeitas. Isso se traduz em aumento da participação religiosa da população, ao contrário do que afirmam sociólogos como Peter Berger (1967) para quem o aumento do pluralismo religioso faria com que a vitalidade religiosa fosse minada. Esse fato também é descrito de modo bastante claro por Finke e Stark (1988, p. 42):

> The inability of the monopoly church to mobilize massive commitment is inherent in the segmentation of any religious market. The fact is that a single faith cannot shape its appeal to precisely suit the needs of one market segment, without sacrificing its appeal to another. In contrast, where many faiths function within a religious economy, a high degree of specialization occurs. It follows that many religious bodies will, together, be able to meet the demands of a much larger proportion of a population than can be the case where only one or very few faiths have free access. Moreover, in faith as in finance, monopoly firms will be lazy. Since religious monopolies can only exist as creatures of state power, monopoly faiths are not exposed to market forces. In contrast, in an unregulated religious economy, faiths seek to maximize their efforts to tract and to hold members—those that can't compete will disappear. The more pluralism, the greater the

> religious mobilization of the population—the more people there are who will be committed to a faith (grifo nosso). Put another way, the more highly specialized and aggressive the churches are, the greater the odds that any given individual will be activated.

Tal foi o que aconteceu com a adoção da primeira emenda à Constituição norte-americana, garantindo liberdade religiosa. De um mercado oligopolizado e dominado por relativamente poucas igrejas tradicionais nas colônias norte-americanas, as quais usufruíam do suporte governamental, com estrito controle, os EUA se constituíram rapidamente no mercado religioso de maior competitividade e pluralismo no mundo, atualmente com cerca de mais de 1.350 denominações, seitas e cultos, segundo a *Encyclopedia American Religion* (MARIANO, 2008, p. 50). Antes da Guerra de Independência norte-americana, em um mercado religioso altamente regulado e dominado por poucas denominações com apoio governamental, observam Finke e Stark (1988, p.42), a taxa de aderência religiosa era de 16% na *Puritan Commonwealth of Massachusetts* dos EUA, a qual passou a ser de aproximadamente 60% em 1988. No entanto, apesar dos benefícios da desregulação, é correta a observação de Mariano sobre o fato de que não existe nenhum mercado religioso totalmente livre de regulação governamental (MARIANO, 2008, p. 49):

> Dado que supor a total neutralidade estatal em relação aos grupos significa deparar-se fatalmente com sua impossibilidade empírica ou inexistência histórica, o que se analisa aí é o grau de regulação estatal das economias religiosas. Contudo, como o “grau” de regulação não é passível de mensuração, o que se observa e se compara são os arranjos jurídicos e políticos que conformam as relações entre Estado e igrejas de cada economia religiosa, e seu efeito sobre a liberdade e o pluralismo religiosos.

Assim, uma das características do mercado religioso é que nele os monopólios são exceção, os quais só podem ser mantidos à custa da coerção estatal. Por outro lado, não existiriam mercados religiosos com ausência absoluta de regulação do Estado.

2.5.4.2 Graus de regulação no mercado religioso

O modelo mais básico é o monopólio simples, onde uma igreja dominante no mercado religioso conta com o apoio estatal para dificultar a entrada de novos competidores. A condição ótima desta firma é realizada pela restrição em seu nível de oferta e custos marginais acima dos custos de mercado. Isso gera ineficiência alocativa de recursos escassos, perda bruta e diminuição do nível de bem-estar dos consumidores. Além disso, estes consomem bens e serviços religiosos em um nível abaixo daquele que desejam. Este modelo simples também é aplicável para discutir a discriminação de preços e equilíbrios múltiplos. Considera-se que, inexistindo, por parte da igreja dominante, o domínio de tecnologia especial que funcione como barreira à entrada ou a existência de custos decrescentes de produção, o único modo de a firma religiosa monopolista manter sua posição dominante no mercado é por meio do controle estatal. Este caso se aplica à Igreja Católica Medieval.

No entanto, entre o modelo de livre competição e o monopólio simples existe um espectro de múltiplas possibilidades relativamente ao grau de regulação no mercado religioso. Existem mercados religiosos fortemente regulados, de perfil monopolista, e mercados fracamente regulados, que se aproximam do modelo de competição pura, como é o caso dos EUA. Este país possui um dos mercados religiosos mais competitivos do mundo (MARIANO, 2008, p. 50).

Segundo Iannaccone (1991a, p. 161), fatos empíricos acerca da intervenção governamental, em diversos setores da economia, fornecem *insights* que permitem formular hipóteses testáveis sobre possíveis resultados oriundos da regulação estatal sobre o mercado religioso e da existência de igrejas patrocinadas pelo Estado:

1.A provisão pública de bens e serviços religiosos será marcada pela ineficiência e qualidade inferior.

2.O nível geral de consumo religioso em um mercado religioso com igrejas patrocinadas pelo governo será menor, mesmo que esta provisão seja "*free*", isto é, isenta de custos de aquisição pelos consumidores.

3. O Estado condicionará o conteúdo dos bens e serviços fornecidos pelos produtores religiosos por ele subvencionados, de modo a obter o máximo de dividendos políticos.

4. Religiões patrocinadas pelo Estado restringem o bem-estar dos consumidores, porque limitam suas possibilidades de escolha ao oferecerem uma quantidade, qualidade e diversidade de bens e serviços religiosos aquém do que seria obtido em um mercado desregulado.

5.Os efeitos da regulação do mercado religioso persistem mesmo após a regulamentação ter sido removida.

2.5.4.3 Definição de organizações religiosas e o conceito de compensadores

Segundo a definição de Stark e Bainbridge (1996, p.42), "organizações religiosas são empreendimentos sociais cujo principal propósito é criar, manter e fazer trocas sobrenaturais baseadas em compensadores gerais", onde compensadores são definidos como "postulações de recompensas de acordo com explicações que não são prontamente passíveis de avaliação inequívoca" (STARK; BAINBRIDGE, 1996, p.36). Os compensadores podem ser gerais ou específicos. Compensadores gerais são aqueles que "substituem um conjunto de recompensas de escopo e valor amplos" e compensadores específicos são "aqueles que se colocam no lugar de recompensas únicas e específicas". Sobre a questão dos compensadores é interessante o comentário que Stark faz sobre esse conceito (STARK, 2004, p.6):

> Eu também introduzi a noção de compensadores, apesar de nunca ter gostado dessa palavra – por achar que ela traz conotações negativas implícitas. No entanto, não achei uma melhor que a pudesse substituir. Compensadores seriam como substitutos para recompensas desejadas. Ou seja, eles fornecem uma explicação sobre como a recompensa desejada (ou um equivalente) pode ser obtida, mas propõe um método de obtenção da recompensa que é, por sua vez, complexo e demorado. Geralmente a obtenção será no futuro distante ou mesmo em outra realidade, e a verdade da explicação será bastante difícil, se não impossível, de ser verificada com antecedência. Quando uma criança pede uma bicicleta e o pai propõe que ela deixe seu quarto limpo e não tire nenhuma nota baixa durante um ano, período após o qual ela ganhará seu presente, um compensador foi determinado no lugar da recompensa desejada. Pode-se distinguir compensadores de recompensas por que uma é a coisa desejada, e a outra é a proposta feita para que se ganhe a recompensa.

Nesse caso pode ser dito que os compensadores religiosos, como bens religiosos a serem transacionados, são fornecidos como substitutos de recompensas desejadas por organizações ou firmas religiosas a consumidores no mercado religioso. Além disso, não é possível caracterizar ou classificar, *a priori*, se um compensador é verdadeiro ou falso, posto que o seu recebimento, conforme Stark, está condicionado a um comportamento seguidor de regras, além de ser colocado num futuro distante ou extramundano. Ainda sobre os compensadores, diz Stark (2004 p.6-7):

> Enquanto seres que buscam recompensas, os humanos irão sempre preferir a recompensa ao compensador, mas freqüentemente não se tem opção, já que algumas das coisas que queremos não podem ser obtidas em quantidade suficiente e, outras, às vezes, sequer podem ser obtidas, aqui e agora, por ninguém. Os compensadores se apresentam em abundância em todas as áreas da vida, mas meu interesse principal são os compensadores religiosos. Permita-me lembrar apenas o mais óbvio deles. A maioria das pessoas deseja a imortalidade. Ninguém sabe como alcançá-la no aqui e no agora – a Fonte da Juventude continua sendo algo ilusório. Mas muitas religiões fornecem instruções sobre como essa recompensa em particular pode ser obtida a longo prazo. Quando o comportamento se pauta por esse conjunto de instruções, a pessoa aceitou o compensador. Dessa forma, se está também demonstrando comprometimento religioso, uma vez que as instruções sempre incluem certas exigências frente a frente com o divino. De fato, geralmente é necessário entrar em uma relação de troca a longo prazo com o divino e com instituições divinamente inspiradas, de maneira a seguir as instruções: as igrejas se baseiam nessas relações de troca.

Stark também afirma que a necessidade de compensadores está inversamente ligada ao poder do indivíduo ou do grupo social. Quanto mais ricos estes forem irão demandar menos compensadores e mais recompensas. O oposto vale para os menos ricos. No entanto, ainda conforme Stark (2004, p.7):

> Independente de poder, pessoas e grupos tendem a aceitar compensadores religiosos em troca de recompensas que não existem nesta vida. Notei aqui que, em alguns aspectos, todos são privados de algo e têm motivo para serem religiosos - já que todo mundo enfrenta a morte, doutrinas do pós-morte têm um apelo para todos. Poderíamos chamar esta de a forma universal do comprometimento religioso.

Desse modo, as organizações ou firmas religiosas oferecem aos consumidores no mercado religioso um tipo de bem ou serviço que têm características próprias e dificilmente poderiam ser substituídos por outros bens em outros tipos de mercado, além de serem grandemente demandados.

2.5.4.4 Tipos de organização religiosa e a regulação governamental

Em linhas gerais, as organizações religiosas podem ser enquadradas em três categorias básicas (STARK; BAINBRIDGE, 1996, p.124) : igrejas, seitas e cultos[31]. A primeira categoria, as igrejas, tem como característica o fato de estar inserida na sociedade, mantendo, em relação a esta, um baixo nível de tensão ou de atrito.

Formalmente, Stark e Finke (2000, p.143) definem igrejas como "corpos religiosos em relativamente baixa tensão com o seu ambiente". Tensão, neste contexto, é definida por Stark e Finke (2000, p.143) como o "grau de distintividade, separação e antagonismo entre um grupo religioso e o mundo "externo"". Outra definição mais simples para igreja, encontrada em Stark e Bainbridge (1996, p.124), é "organização religiosa convencional".

A seita tem como característica a tendência de rejeitar qualquer aproximação com a sociedade, mantendo com esta um nível elevado de atrito, e de buscar resgatar a cosmovisão original que inspirou a fundação de uma igreja em particular. A definição formal de seitas segundo Stark e Finke (2000, p. 144) se refere a "corpos religiosos em relativamente alta tensão com o seu ambiente". Outra definição para a seita, desta vez dada por Stark e Bainbridge (1996, p.124) é "organização religiosa desviante com crenças e práticas tradicionais". O desvio, nesse caso, é definido como "o distanciamento das normas de uma cultura de modo a incorrer numa imposição de um custo extraordinário para quem mantém essa cultura" (STARK; BAINBRIDGE, 1996, p.124). As normas são definidas como "regras que governam qual comportamento é proibido ou esperado em várias circunstâncias. Assim elas são equivalentes a explicações partilhadas culturamente que governam os termos de troca". Quanto maior o nível de tensão mantida com o ambiente pela organização religiosa, mais extensiva,

[31] Os cultos também são chamados por sociólogos pelo nome de *New Religious Movements* (Novos Movimentos Religiosos) ou, abreviadamente, NRM (DAWSON, 2003, p. 117).

exclusiva e custosa será a exigência de compromisso desta organização relativamente a seus membros.

Já a definição para o movimento de cultos religiosos, segundo Stark e Bainbridge (1996, p.124) é "organizações religiosas desviantes com crenças e práticas inovadoras". Cultos se caracterizam por serem típicas construções de grupos religiosos pequenos que rejeitam a cosmovisão de qualquer igreja e articulam novas propostas religiosas, muitas vezes antagônicas às idéias religiosas prevalecentes na sociedade. Com isso, terminam assumindo uma postura de radicalismo, com doutrinamento apocalíptico, de prontidão para o "Juízo Final" iminente e de antinomismo, deliberada ruptura ou recusa à conformação com qualquer tipo de ordem institucional vigente. Em alguns casos, adotam padrões de comportamento extremistas e atividades suspeitas, como o armazenamento de estoques de armas, atraindo sobre si a preocupação das autoridades, devido ao potencial de danos que esse tipo de atitudes possa causar, não apenas aos seus aderentes, mas à sociedade em geral[32].

No entanto, como poderia parecer à primeira vista, a solução para esse problema não está no aumento da regulamentação do mercado religioso pelo governo, ou na adoção de restrições ou empecilhos ao funcionamento das atividades religiosas, pois isso levaria à diminuição do bem-estar social e não o contrário[33]. Por outro lado, a ameaça potencial de rupturas institucionais e o solapamento da ordem que tais

---

[32] Exemplos que se enquadram nessas situações não faltam, pois que ficaram bastante conhecidos: o suicídio coletivo, por ingestão de cianeto, de centenas de seguidores de Jim Jones, fundador do Templo do Povo, em Jonestown, na Guiana Francesa em 1978; a morte de dezenas de seguidores do *Branch Davidians* (Ramo Davidiano) de Vernon Howell (que passou a ser conhecido como David Koresh), o qual se intitulava Messias, em Wacco, Texas, em abril de 1993; o suicídio coletivo de dezenas de seguidores do culto iniciático da *Ordre Du Temple Solaire* (Ordem do Templo Solar) em outubro 1994 e dezembro de 1995 (no Canadá, Suíça e na França), os quais afirmavam que o mundo estaria prestes a enfrentar o Apocalipse e apenas uma pequena elite iria sobreviver; o atentado com gás Sarin no metrô de Tóquio, por adeptos da seita Aun Shinrikyo, em 1995, matando 12 e ferindo milhares de pessoas; o suicídio coletivo por envenenamento, em março de 1997, dos 39 integrantes da seita *Heaven's Gate*, os quais acreditavam que poderiam, por meio de seu auto-sacrifício, serem transportados pelo cometa *Hale-Bopp* para outra dimensão. Como esses muitos outros casos trágicos resultantes de crenças sectárias radicais poderiam ser citados (LIFTON, 1999, passim; DAWSON, 1996, p.339-340, 345-359; 2003, p.116-117,208-223). Segundo Dawson (1996, p.346), o discurso apocalíptico de tais grupos tende a exarcebar a violência porque, sob intensa expectativa de que o mundo estaria prestes a acabar, relativizam as normas e costumes vigentes, os quais também já estariam condenados. Já que se consideram uma minoria escolhida, buscam defender-se de possíveis agressões dos que denominam de não-eleitos, inclusive armando-se para o conflito, como aconteceu no caso dos davidianos.

[33] Para tratar com comportamentos desviantes das normas e dos valores socialmente aceitos e também de atos tipificados como crimes é necessário e suficiente o emprego de sanções previstas nas leis e Códigos jurídicos existentes. Para se lidar com grupos sectários ou extremistas que se servem de argumentos supostamente religiosos para praticar atos delituosos é bastante que as autoridades competentes apliquem as leis vigentes. Sendo assim, não se necessita adotar legislação adicional restritiva, específica para tratar com esses movimentos religiosos, a fim de prevenir-se o surgimento de grupos religiosos infratores da ordem pública e privada, já que isso implicaria em aumento dos custos e conseqüente diminuição do bem-estar dos consumidores do mercado religioso.

movimentos radicais possam representar são, em muitos casos, amplificadas pela exposição desses movimentos na mídia, já que, invariavelmente, geram grande repercussão por envolverem disputas judiciais e debates legais. Porém, a intervenção governamental no sentido de restringir ou criminalizar a prática de todo e qualquer culto considerado desviante, na verdade, agiria contra o interesse dos consumidores religiosos, que teriam sua liberdade de escolha reduzida. Aliás, como o demonstram os episódios do Templo do Povo e dos Davidianos, a interferência estatal precipitou as tragédias das pessoas envolvidas nesses casos (LIFTON, 1999; DAWSON, 1996, 2003). Diferentemente do que se costuma pensar, exemplos similares a esses são antigos, como o do auto-sacrifício dos membros remanescentes do movimento montanista, também conhecido como a "Nova Profecia", no século VI, os quais morreram nos incêndios que provocaram em seus templos, ao perceberem que não poderiam escapar da perseguição movida pela Igreja com apoio do imperador Justiniano (TREVETT,2002, p. 223-232).

O modelo de mercado religioso considera que mesmo no caso de indivíduos que optam por se integrar a cultos radicais, assim o fazem com base em suas preferências a fim de maximizar sua utilidade e não em decorrência de inclinações patológicas. A regulamentação estatal do mercado religioso, conforme os estudos de Iannaccone (1992b), Finke e Iannaccone (1993) e Iannaccone, Finke e Stark (1991), teria um efeito negativo, já que, além de reduzir o bem-estar social, inibiria o processo de inovação religiosa, reduzindo a variedade de *commodities* religiosas disponíveis no mercado e induzindo as organizações religiosas a serem menos eficientes na utilização de seus recursos escassos. Mercados religiosos competitivos e livres aumentam o bem-estar social. Inversamente, regulamentação, monopólios e restrições diminuem o bem-estar social no mercado religioso.

Na próxima subseção serão apresentados trabalhos relacionados às evidências empíricas dos postulados da Teoria do Mercado Religioso, onde será dado destaque às controvérsias sobre os resultados obtidos por diferentes autores e também será enfatizado o artigo de Iannaccone (1991a) em que o autor indica dois modelos para o teste daquela Teoria.

2.5.4.5 Evidências Empíricas da Teoria do Mercado Religioso

Finke e Stark (1988) usando dados do *U.S. Census of Religious Bodies* de 1906, onde as unidades de análise eram 150 grandes cidades, concluem que a diversidade religiosa (ou pluralismo religioso, relacionado ao número de denominações presentes no mercado religioso), representada por $1 - \sum(X/\sum X)^2$, em que X representa o total de aderentes religiosos, está positivamente correlacionada com a taxa de aderência religiosa (isto é, o número de adeptos religiosos na população total que são considerados membros de denominações, incluindo os clérigos das igrejas e também o número estimado de crianças que são excluídas do seu rol de membros). A aderência ou participação religiosa, considerada a variável dependente,

apresentou evidências de ser maior nas cidades em comparação com o meio rural, contrariando um dos fatos estilizados da secularização, de que o aumento da urbanização afetaria negativamente a vitalidade religiosa. Uma das variáveis explicativas que Finke e Stark empregaram é a percentagem de católicos na população, justificada como sendo necessária para avaliar a influência do catolicismo na vitalidade do mercado religioso. No entanto, esse procedimento passou a ser motivo de contestação por outros autores, conforme será visto adiante, já que teria provocado, na opinião destes, sérios problemas de multicolinearidade que inflaram, artificialmente, o valor dos coeficientes estimados e mudaram o sinal da correlação entre a aderência religiosa e a diversidade religiosa.

Breault (1989a) emprega dados de número de adeptos de organizações religiosas por regiões, estados e condados nos EUA para o ano de 1980. Diferentemente de Finke e Stark (1988), Breault encontra evidências, de modo sistemático, de correlação negativa entre diversidade religiosa e participação religiosa. Em princípio, Breault aponta três possíveis razões para as discrepâncias entre seus resultados e os de Finke e Stark: a) erros de medida nos registros de dados, b) mudanças e eventos históricos e c) problemas metodológicos. No decorrer do artigo, Breault afirma que essa última razão é a explicação dos resultados contraditórios.

De início, Breault observa que, nos resultados de Finke e Stark, a correlação entre diversidade religiosa e participação religiosa é negativa, e não positiva conforme encontraram esses dois autores. Essa relação, segundo Breault, tornou-se positiva, devido a problemas de multicolinearidade, por causa da inclusão de muitas variáveis em

regressões múltiplas. O principal motivo é a forte colinearidade entre a percentagem de católicos na população, usada como variável explicativa, e a diversidade religiosa. Outros fatores são a relativamente fraca relação entre diversidade religiosa e aderência religiosa e a forte relação entre percentagem de católicos e aderência religiosa. Outro problema, apontado por Breault, é que as amostras de cidades utilizadas por Finke e Stark estavam viesadas porque tinham uma grande percentagem de católicos. Além disso, foram omitidas áreas com grande representatividade de religiões conservadoras, que apresentavam alto nível de participação religiosa e baixo nível de diversidade religiosa. Isso não confirmaria a afirmação de Finke e Stark de que monopólios religiosos são "preguiçosos". Um dado contrafactual seria Rhode Island, estado predominamente católico, o primeiro no *ranking* da participação religiosa e o penúltimo no *ranking* da diversidade religiosa. Foram omitidas também, no estudo de Finke e Stark, segundo Breault, áreas com baixa participação religiosa e grande diversidade religiosa. Os exemplos citados foram Alasca e Washigton, penúltimo e antepenúltimo, respectivamente, no *ranking* da participação religiosa e, terceiro e primeiro, respectivamente, no *ranking* do pluralismo religioso.

No entanto, Breault aponta que a relação negativa entre pluralismo religioso e participação religiosa obtida em seu estudo não é tão forte como seria de esperar. O autor explica que isso foi devido ao tipo de denominações predominantes em uma dada área. Em lugares onde denominações conservadoras e tradicionais predominam, o pluralismo afetará de modo tênue a participação religiosa. Onde denominações liberais e ecumênicas predominam, o efeito negativo do pluralismo sobre a participação religiosa seria forte. Breault emprega regressões onde confirma essa explicação.

Finke e Stark (1989) respondem a Breault dizendo que um dos problemas do estudo desse autor foi a utilização de amostras não representativas, convicção reforçada pelo fato de Laurence Iannaccone ter realizado testes econométricos com todos os condados, utilizando os dados da fonte empregada por Breault, e ter encontrado uma correlação fortemente positiva entre pluralismo religioso e participação religiosa. Após empregarem, como Breault, os mesmos 300 condados norte-americanos mais populosos em 1980, Finke e Stark também encontraram uma relação negativa entre pluralismo religioso e participação religiosa numa regressão contendo a percentagem da população católica como variável independente. No entanto, afirmaram ter detectado um problema de controle, ao constatarem que na amostra existiam quatro condados com baixa diversidade religiosa e alto nível de participação religiosa que comportavam-se como

outliers. Usando esses condados como variáveis de controle o efeito negativo da diversidade religiosa, sobre a participação religiosa, obtido por Breault passou a ser positivo. Quando os *outliers* foram excluídos da amostra, o efeito positivo foi fortalecido.

Outro problema apontado por Finke e Stark no artigo de Breault é a limitação da amostra de denominações representada no estudo deste, com apenas 111 organizações religiosas, enquanto outra fonte (Melton,1987) teria 1.347 denominações. A fonte de Breault, conforme Finke e Stark, omitiu denominações com milhares de congregações e milhões de membros. Isso teria reduzido a representatividade do pluralismo religioso na amostra usada por Breault, incluindo a omissão de grandes denominações com membresia de população negra, causando problemas de subestimação de estimativas em condados onde essa população seria maioria.

Finke e Stark também discordam de que obtiveram uma correlação positiva entre pluralismo religioso e participação religiosa apenas porque havia forte multiconearidade em seu modelo, seja entre a participação religiosa e a diversidade religiosa (variável dependente e variável independente, respectivamente), seja entre a diversidade religiosa e a percentagem de católicos (variáveis independentes), conforme aponta Breault, afirmando que não existiria nenhum teste formal e definitivo para determinar o quão extensa seria a multicolinearidade. Além disso, observam que os erros-padrão de seus resultados são baixos, os coeficientes permanecem estáveis quando outras variáveis são adicionadas ao modelo e as equações permanecem essencialmente as mesmas para subconjuntos da amostra, seja para subconjuntos com pequenas ou com grandes cidades.

Sobre a afirmação de Breault de que onde denominações conservadoras predominam o pluralismo religioso terá pouco impacto sobre participação religiosa, Finke e Stark observam que esse resultado ficou comprometido pelo modo como Breault definiu o seu subconjunto de religiões conservadoras, ao reunir católicos, mórmons e batistas em um único bloco, justamente os três grupos cuja participação religiosa estava mais negativamente relacionada à diversidade religiosa.

Breault (1989b) faz uma réplica a Finke e Stark, onde alerta para a cautela que deve-se ter no uso do índice de diversidade religiosa, dado por $1 - \sum(X/\sum X)^2$, já que, segundo ele, os resultados de Finke e Stark podem ser obtidos mesmo que o índice seja empregado de modo incorreto.

Breault analisa, desta vez, todo o conjunto de condados e várias subamostras, empregando centenas de regressões. Para os 286 condados com menos de 5.000 habitantes foi verificada uma relação positiva entre participação religiosa e diversidade religiosa. Para condados com menos de 10.000 habitantes, a relação é nula. Já para condados com menos de 15.000 habitantes a relação torna-se negativa. No caso dos menores condados, Breault afirma que podem existir problemas de erro de medida, já que são, em termos religiosos, pouco representativos, e praticamente não apresentam população católica, em um período onde o catolicismo tinha se tornado o maior segmento religioso nos EUA.

Em referência aos condados mórmons *outliers*, Breault observou que a simples exclusão destes da amostra de Finke e Stark, com o correspondente resultado que aponta a relação positiva entre participação religiosa e pluralismo religioso, não poderia servir para dar suporte às afirmações desses autores, já que havia problemas de forte multicolinearidade entre diversidade religiosa e percentagem de católicos. Breault busca tratar o problema da multicolinearidade com diferentes métodos (WLS, NRR e ampliação da amostra), reestimando o modelo sem os *outliers*. Novamente, os resultados apontam para o fato de que somente quando existe multicolinearidade as conclusões de Finke e Stark podem ser mantidas.

Sobre a questão da qualidade dos seus dados Breault concorda que gostaria de ter empregado dados melhores, mas ressalta que esse não é o problema, apontando para o fato de que, na amostra empregada por Finke e Stark, existiria um elevado valor do coeficiente para a diversidade resultante da grande correlação entre a diversidade religiosa e a percentagem de católicos. Em relação à omissão de igrejas de população negra em sua amostra, Breault realizou novos testes em que confirma que a exclusão dessas igrejas teve pouco efeito sobre os resultados.

Por fim, Breault afirma que Finke e Stark combinam dois sentidos de causalidade relativamente à participação religiosa, ao sugerirem que a diversidade religiosa e a percentagem de católicos na população são ambas variáveis explicativas que causam participação religiosa. Breault discorda dessa abordagem, já que o número total de aderentes inclui os católicos e os membros de outras denominações. Assim, a percentagem de católicos e a diversidade não apresentam termos de disturbância independentes. Incluir duas variáveis desse tipo numa mesma equação provocou sério erro de especificação, segundo Breault, no modelo de Finke e Stark. Com isso, alguma dessas variáveis deveria ser omitida. Quando se retira a percentagem de católicos da

regressão, os resultados apontam sempre uma correlação negativa entre prática religiosa e diversidade religiosa, independentemente de a amostra utilizada ser a de 1906 ou a de 1980, do tamanho da amostra e dos procedimentos de estimação.

Land, Deane e Blau (1991) empregam dados de Censos em nível de condado para os anos de 1910, 1920 e 1930. Os resultados desse estudo indicam que o pluralismo religioso retarda o avanço da participação religiosa. Os autores introduzem uma medida que captura os efeitos da aderência religiosa nos arredores de um condado sobre a aderência religiosa em um condado particular. Os novos resultados apontaram para evidências de que a aderência religiosa teria sido maior, no ínicio do século XX, para os condados estudados com presença de privação social e de marginalidade. Além disso, observou-se que a diversidade étnica e religiosa retarda o avanço da participação religiosa.

Iannaccone (1991a), empregando dados sobre nível de atividade religiosa em 17 países ocidentais, testa a premissa de que níveis de crença e de participação religiosa são mais baixos em mercados religiosos com monopólio em comparação com mercados religiosos competitivos. Iannaccone assume que o grau de monopólio religioso em um país se relaciona com seu índice de Herfindahl de concentração religiosa.

Os dados sobre crença e participação religiosa são oriundos de pesquisas aplicadas pelo *International Study of Values*, entre 1981 e 1983. Esses dados são relativos a um conjunto de informações sobre percentagens da população que freqüenta a igreja semanalmente, que crê em um Deus pessoal, na vida após a morte, no céu, no inferno, no diabo, ora ou medita e que crê que sua igreja fornece as respostas adequadas para as necessidades espirituais do ser humano. Iannaccone usa o conceito de denominação como sinônimo de religião ou segmento religioso. Assim, considera a Igreja Católica como uma denominação, de modo equivalente à igreja Batista. Os dados sobre a composição religiosa de cada país participante da amostra, por diferentes denominações, foram tirados da *World Christian Encyclopedia* (1982). Isso permitiu a Iannaccone obter a participação de cada denominação na população religiosa e na população total (religiosa e não religiosa).

No modelo de Iannaccone, S_{ij} representa a participação de mercado da denominação i no país j, isto é, o número total de pessoas pertencentes à denominação i no país j dividido pelo número total de pessoas deste país que pertencem à alguma denominação religiosa. A soma da participação de mercado de todas as denominações

deve ser sempre igual a um, mas a participação individual de cada denominação está entre zero e um.

Já o termo $\bar{S}_{ij}$ é usado para representar a participação da denominação i no país j , isto é, o número total de pessoas pertencentes à denominação i no país j dividido pelo número total da população neste país. O termo $\bar{S}_{ij}$ é sempre menor que um, já que em cada país sempre existe um percentual da população que afirma não possuir qualquer filiação religiosa. A referência para os testes é a porcentagem da população católica em cada nação. A participação conjunta da população protestante é pouco menor que um menos a população católica, já que o percentual da população que diz não pertencer a qualquer religião é geralmente pequeno.

Assim, o índice de Herfindahl de concentração religiosa para cada país é dado por:

$$H_j = \sum_i {S_{ij}}^2$$

Onde o subscrito i no somatório se refere ao conjunto de todas as denominações no país j. O índice de Herfindahl é uma *proxy* para os reais níveis de competição no mercado religioso.

Iannaccone se propõe a testar dois modelos de atividade religiosa. O primeiro considera que as taxas de freqüência e de crença em cada denominação, representadas por a_{ij}, dependem diretamente da concentração total de mercado, isto é,

$$a_{ij} = a_i(H_j)$$

Tomando como premissa a hipótese de que a competitividade estimula a participação religiosa, cada variável a_{ij} estaria negativamente relacionada ao índice de concentração religiosa.

No segundo modelo, Iannaccone considera, como na concepção de Adam Smith, que a taxa de freqüência de cada denominação estaria negativamente relacionada à sua própria participação no mercado religioso, isto é,

$$a_{ij} = a_i(S_{ij})$$

No entanto, como não existiam, segundo Iannaccone, dados disponíveis para taxas de freqüência por denominação, o autor estimou os modelos em nível agregado para cada país. Dessa forma, as taxas agregadas nacionais são as médias ponderadas das taxas denominacionais:

$$A_j = \sum_i a_{ij}\,\bar{S}_{ij}$$

Ao se tomarem aproximações lineares de primeira ordem, resulta que $a_i(S_{ij}) \cong \alpha_i + \beta_i(S_{ij})$. Com essa transformação, podem ser estimadas equações por OLS:

$$A_j \cong \sum_i (\alpha_i + \beta_i H_j)\bar{S}_{ij} = \sum_i \alpha_i \bar{S}_{ij} + \sum_i \beta_i H_j \bar{S}_{ij}$$

$$A_j \cong \sum_i (\alpha_i + \beta_i S_{ij})\bar{S}_{ij} = \sum_i \alpha_i \bar{S}_{ij} + \sum_i \beta_i S_{ij} \bar{S}_{ij}$$

Nos dois modelos, a hipótese é a de que β_i é negativo e a premissa é a de que as taxas de atividade religiosa, dadas por α_i , variam entre as denominações. Iannaccone também se propõe a testar uma afirmação[34] de Adam Smith de que um clero motivado,

[34] A afirmação se relaciona à seguinte passagem (Smith, 2004, p. 242): "*In the church of Rome, the industry and zeal of the inferior clergy is kept more alive by the powerful motive of self–interest, than perhaps in any established protestant church. The parochial clergy derive, many of them, a very*

com correspondentes reflexos positivos na freqüência religiosa dos fiéis católicos, é algo mais exeqüível onde a Igreja Católica seja a firma monopolista, do que em casos onde igrejas protestantes tenham o monopólio do mercado religioso.

Além disso, comparando os parâmetros β_is de ambos os modelos seria possível determinar se a competência de uma denominação em exigir compromisso relativamente aos seus fiéis se refere ao seu próprio mercado, representado por S_{ij}, ou ao mercado como um todo, representado por H_j.

Os resultados apontam que as taxas de freqüência dos protestantes são dependentes da estrutura de mercado, enquanto que para os católicos essas taxas são independentes. A freqüência dos católicos à igreja independe do fato de constituírem maioria ou minoria no mercado religioso, o que não acontece com os protestantes. A taxa de freqüência religiosa entre os protestantes varia de 35% onde o mercado é perfeitamente competitivo a zero onde são maioria. Esse efeito é responsável por mais que 60% da variação verificada entre taxas de freqüência nacionais, e permanece forte mesmo quando variáveis de controle como renda *per capita* e taxa de urbanização são adicionadas às equações de regressão. Não apenas a religiosidade pública, como representada pela freqüência à igreja, mas a religiosidade privada, como no caso da oração, confiança na denominação e as outras variáveis associadas a crenças religiosas anteriormente citadas, são menores em mercados dominados por igrejas protestantes. Por outro lado, quando a Igreja Católica possui o monopólio, essas variáveis não são afetadas por um alto valor do índice de Herfindahl.

Iannaccone tem duas explicações para esses resultados assimétricos entre monopólios de protestantes e de católicos, relativamente ao modo como a concentração do mercado religioso afeta a religiosidade de ambos os grupos.

---

considerable part of their subsistence from the voluntary oblations of the people; a source of revenue which confession gives them many opportunities of improving. The mendicant orders derive their whole subsistence from such oblations. It is with them, as with the hussars and light infantry of some armies; no plunder, no pay. The parochial clergy are like those teachers whose reward depends partly upon their salary, and partly upon the fees or honoraries which they get from their pupils, and these must always depend more or less upon their industry and reputation. The mendicant orders are like those teachers whose subsistence depends altogether upon their industry. They are obliged, therefore, to use every art which can animate the devotion of the common people. The establishment of the two great mendicant orders of St. Dominick and St. Francis, it is observed by Machiavel, revived, in the thirteenth and fourteenth centuries, the languishing faith and devotion of the catholick church.In Roman catholick countries the spirit of devotion is supported altogether by the monks and by the poorer parochial clergy. The great dignitaries of the church, with all the accomplishments of gentlemen and men of the world, and sometimes with those of men of learning, are careful enough to maintain the necessary discipline over their inferiors, but seldom give themselves any trouble about the instruction of the people."

A primeira considera que a Igreja Católica possui uma grande diversidade de serviços religiosos, onde os seus fiéis podem escolher com mais liberdade aquilo que lhes interessa no mercado interno católico: liturgia em latim, festas religiosas populares, cultos de renovação carismática, etc. Da mesma forma, a diversificação de estruturas de hierarquia e de recompensa permitiria aos clérigos católicos mais opções de sustentação. Assim, a competição interna no interior da Igreja Católica substituiria a competição externa com outras denominações. Na concepção de Iannaccone, as múltiplas ordens religiosas católicas, surgidas como movimentos de renovação, entre as quais as ordens mendicantes, seriam o equivalente às diferentes denominações surgidas dentro do Protestantismo.

A outra explicação é a de que os monopólios católicos são menos sujeitos à regulação governamental e à burocratização que monopólios de denominações protestantes. Essa explicação seria evidenciada pelo contraste entre os exemplos dos monopólios católicos existentes na Itália, Espanha e Áustria relativamente ao monopólio luterano em países como Suécia, Finlândia, Noruega e Dinamarca. Nestes países nórdicos, os clérigos das igrejas luteranas são funcionários pagos pelos governos, do que resultaria falta de incentivos e ineficiência, diferentemente do caso dos países dominados pelo catolicismo.

Box-Steffensmeier (1992), empregando um regressor que procura mensurar a liberdade religiosa em diversos países, chega a resultados diferentes e questiona as conclusões de Iannaccone (1991a), afirmando que a) a diversidade do catolicismo é menor, e não maior como dito por Iannaccone, em comparação com as igrejas protestantes estatais b) que as conexões de monopólios católicos com o Estado não seriam mais tênues comparativamente ao caso das igrejas protestantes estatais, c) que os resultados das regressões realizadas por Iannaccone na verdade refutariam sua explicação para o sucesso do monopólio católico e d) que esses resultados seriam mais bem explicados pela hipótese alternativa de que a liberdade de escolha oferecida pelo catolicismo seria espacialmente constante.

Iannaccone (1992c) refuta os questionamentos de Box-Steffensmeier. Sobre o questionamento inicial de Box-Steffensmeier, Iannaccone reafirma sua perspectiva sobre a grande diversidade de produtos e serviços religiosos existente no catolicismo, de modo oposto à visão superficial de que a Igreja Católica seria um “bloco monolítico”. Segundo Iannaccone, essa diversidade poderia ser exemplificada por: diferentes estilos de culto (litúrgico ou carismático), diferentes crenças, diferentes filosofias políticas

(monárquicas ou democráticas) e diferentes orientações econômicas (variando desde concepções esquerdistas e socialistas como a Teologia da Libertação até perspectivas conservadoras[35]como a da *Opus Dei*). Iannaccone aponta novamente a multiplicidade de ordens existentes na Igreja Católica para corroborar a sua afirmação sobre a diversidade de escolha no catolicismo. Cita que somente nos EUA existiriam cerca de 150 ordens religiosas masculinas e cerca de 400 ordens femininas, onde virtualmente todas elas manteriam virtual autonomia, o que teria provocado um histórico de atritos com o clero diocesano.

Em relação à afirmação de Box-Steffensmeier de que os laços que uniriam o catolicismo ao Estado em países católicos não seriam mais fracos comparativamente a idênticas ligações para países de maioria nominalmente protestante, Iannaccone cita o caso de países como a Alemanha onde a igreja Luterana se colocou ao lado de Hitler de modo subserviente, dado o seu histórico de submissão ao Estado alemão desde os dias de Lutero. Por outro lado, a Igreja Católica, aponta Iannaccone, tem uma extensa lista de lutas contra o Estado em países como a Itália, França, Espanha, Portugal e Polônia, por causa de sua postura de defesa em questões como educação, moralidade pública, filosofia e economia políticas, designação de Bispos (onde deve se mencionar a questão da investidura leiga, fonte permanente de atrito entre a Igreja Católica e as autoridades temporais) e a sustentação financeira do clero católico.

Sobre o regressor de "liberdade religiosa" que Box-Steffensmeier emprega, Iannaccone observa que, de modo oposto às outras variáveis de caráter objetivo e quantificável que utilizou em suas regressões, o mesmo é um indicador "subjetivo", "cru e implausível", sem qualquer justificativa ou explanação teórica para o seu emprego. Iannaccone chama atenção, ainda, para o equívoco de se reunir numa única amostra sob um mesmo índice de liberdade religiosa, países tão díspares como aqueles da Escandinávia, onde a relação entre as igrejas estatais neles estabelecidas e o Estado sempre foi amistosa, diferentemente de países como a Espanha, em que uma guerra civil levou à morte cerca de 4.000 clérigos católicos.

Sobre a hipótese alternativa de Box-Steffensmeier, de que aumentos no índice de concentração de mercados religiosos católicos, isto é, em países de maioria católica, não

---

[35] Na verdade existem na Igreja Católica concepções que podem ser classificadas de ultraconservadoras, como a defendida pela Fraternidade São Pio X, que discorda da adoção da reforma litúrgica empreendida pelo Concílio Vaticano II (1958-1963) , por afirmar que apenas a Missa Tridentina, realizada em latim, é a correta. Ver informações no site http://www.fsspx-brasil.com.br/index.htm (acessado em 25/03/2009).

implicam em queda da religiosidade devido às características constantes do catolicismo, Iannaccone observa que, na realidade, os resultados não corroboram essa hipótese. Indaga Iannaccone: Se o catolicismo é, conforme Box-Steffensmeier, "rígido", "uniforme" e não "oferece outra escolha", como se poderia explicar o fato de que a religiosidade entre países católicos varia mais do que entre países protestantes? No primeiro caso, entre os países católicos da amostra analisada por Iannaccone, as taxas de freqüência semanais à missa variam de cerca de 12% na França à 82% na Irlanda. Já na amostra dos países protestantes, esse mesmo indicador varia de 3% na Dinamarca a 43% nos EUA. Iannaccone concorda com Box-Steffensmeier apenas sobre a afirmação de que haveria uma necessidade de desagregar os dados de religiosidade de cada país em nível de denominações e de regiões.

Chaves e Cann (1992) investigam a estrutura do mercado religioso de 18 países ocidentais, os mesmos estudados por Iannaccone (1991a), medindo diretamente a regulação em seus mercados religiosos. Isso foi feito empregando seis itens de medida: a) a existência de uma única igreja suportada pelo Estado, b) reconhecimento estatal de algumas denominações em detrimento de outras, c) indicação ou aprovação estatal de líderes de denominações, d) pagamento de clérigos pelo Estado, e) coleta de receitas eclesiásticas pelo Estado e f) existência de subsídios estatais para a operação, manutenção ou despesas de capital das igrejas. As respostas foram computadas como 1 em caso afirmativo e 0 em caso negativo. Os resultados de Chaves e Cann indicam a existência de uma forte conexão entre competitividade religiosa e participação religiosa[36].

Hull e Bold (1998) analisaram a relação entre a variedade de produtos religiosos e a participação religiosa. Inicialmente, utilizaram dados referentes à membresia de 111 denominações dos aproximadamente 3.100 condados dos EUA. Encontraram uma relação significativamente negativa entre membresia total (ou participação religiosa) e diversidade religiosa, contrariando a hipótese defendida pela Teoria do Mercado Religioso, que afirma ser positiva aquela relação. Pensando que o resultado se devia à omissão de variáveis, Hull e Bold incluíram outras variáveis demográficas em seu modelo de regressão. Contudo, os resultados se mantiveram.

Assim, resolveram aplicar o modelo padrão de variedade de produtos de Lancaster (1975). Neste modelo, os consumidores têm diferentes preferências

[36] Hull e Bold (1998) argumentam que a mensuração da regulação estatal religiosa no trabalho de Chaves e Cann foi arbitrariamente construída.

relacionadas às características dos produtos ofertados em um mercado. Considerando a existência de economias de escala, um monopólio nesse mercado implicará na restrição à entrada de novos concorrentes, limitando a variedade de produtos e a produção total de mercado. Quando as barreiras são removidas, a diversidade de produtos aumenta, assim como a produção total, a partir da entrada de novas firmas. Com maior possibilidade de escolher entre uma maior variedade de produtos a preços mais baixos, as vendas totais também aumentam, *ceteris paribus*.

A partir da aplicação do modelo de Lancaster, incorporando o custo, para o consumidor, da existência de uma variedade de produtos, Hull e Bold concluem que onde existe uma variedade de produtos religiosos com custos significativos, um aumento na variedade pode reduzir a participação total no mercado religioso.

Olson (1998) retoma o debate que se verificou entre, de um lado, Finke e Stark (1988, 1989), cujos trabalhos apontaram para uma relação positiva entre aderência religiosa e pluralismo religioso; e, do outro lado, Breault (1989a, 1989b), cujos resultados apontaram numa direção oposta aos de Finke e Stark. Usando os mesmos dados[37] que Breault (1989b) para todos os 3.049 condados norte-americanos com informações válidas, Olson encontrou uma correlação negativa de -0,22 entre as taxas de aderência religiosa e os índices de pluralismo religioso, a mesma correlação encontrada por Breault (1989b), o que confirma os resultados deste autor.

Com o objetivo de investigar os determinantes da freqüência religiosa num estudo *cross-national*, Smith, Sawkin e Seaman (1998) empregam dados sobre a participação religiosa em 18 países, obtidos do *International Social Survey Programme* (ISSP). A participação religiosa de cada país, considerada em nível agregado, é modelada como sendo função do investimento em capital humano religioso. Os resultados do estudo apontam que as diferenças de participação religiosa em nível internacional podem ser entendidas em termos de diferenças sistemáticas em variáveis sócio-econômicas.

Gill (1999), em um estudo comparativo sobre os efeitos da secularização e da regulação governamental sobre o crescimento do protestantismo em 20 países latino-

[37] Olson informa que Iannaccone lhe forneceu os dados para testar o modelo de Finke e Stark (1988, 1989) para todos os condados norte-americanos. Olson afirma que Iannaccone cometeu um erro: ter considerado o índice de concentração de mercado religioso, representado pelo índice de Herfindahl, dado por $\sum(X/\sum X)^2$, como se fosse o próprio índice de pluralismo religioso, representado por $1-\sum(X/\sum X)^2$. Daí a fonte do erro, já que, na verdade, a correlação entre taxas de aderência religiosa e índice de diversidade religiosa ou de pluralismo religioso eram na verdade negativas e não positivas conforme obtido por Iannaccone e divulgado por Finke e Stark.

americanos, conclui que a flexibilização regulatória no mercado religioso levou, nos países da amostra que a adotaram, ao aumento da participação religiosa e do pluralismo religioso, por reduzir o custo do consumo de bens e serviços religiosos.

Em outro artigo, Olson (1999) mostra que os controles usados por Finke e Stark (1988, 1989) em termos de porcentagem de católicos na população, justificados, por estes dois últimos autores, como necessários para mensurar a influência do catolicismo sobre a vitalidade do mercado religioso, de fato não mensuram os efeitos visados. Além disso, esses procedimentos criaram, segundo Olson, um controle matemático artificial, o qual provocou, por sua vez, problemas de multicolinearidade que distorceram os resultados. Assim, a correlação entre aderência religiosa e pluralismo religioso passou a ser positiva, quando, de fato, seria negativa. Olson afirma que, sem esses controles artificiais, a maioria dos resultados dos testes envolvendo a relação entre participação religiosa e pluralismo religioso mostra que, de fato, essa relação, tanto as de épocas passadas quanto mais recentes, era negativa, corroborando os resultados obtidos por Breault (1989 a, 1989b).

Empregando dados de doações financeiras para igrejas, Perl e Olson (2000) buscam avaliar a relação entre participação de mercado e compromisso religioso em cinco grandes denominações dos EUA: Assembléias de Deus, Convenção Batista do Sul, Igreja Católica Romana, Igreja Evangélica Luterana na América e Igreja Presbiteriana. Foi observado que a participação de mercado tinha um efeito negativo sobre o nível de doações financeiras e um efeito negativo mais fraco sobre a freqüência religiosa em três denominações: batistas, católicos e presbiterianos.

Chaves e Gorski (2001) fazem uma ampla revisão da literatura sobre as relações entre participação religiosa, empregada como variável dependente, e pluralismo religioso, utilizado como variável independente. Foram encontrados 26 artigos ou capítulos de livros com esse tema. Dez desses trabalhos encontraram uma relação positiva (FINKE; STARK, 1988, 1989; IANNACCONE, 1991a; FINKE 1992; STARK; FINKE; IANNACCONE, 1995; FINKE; GUEST; STARK, 1996; HAMBERG; PETTERSSON, 1994, 1997; JOHNSON, 1995; PETTERSON; HAMBERG, 1997). Onze estudos encontraram uma relação negativa (BREAULT, 1989a, b; LAND; DEANE; BLAU, 1991; BLAU; LAND; REDDING,1992; BRUCE, 1992; BLAU ; REDDING; LAND,1993; BLAU; REDDING; DAVIS; LAND, 1997; HULL; BOLD, 1998; PHILLIPS, 1998; OLSON ,1999; OLSON; HADAWAY, 1999). Cinco estudos

encontraram efeitos nulos (CHRISTIANO, 1987; CHAVES; CANN, 1992; ZALESKI ; ZECH, 1995; VERWEIJ; ESTER; NAUTA, 1997; PERL; OLSON, 2000).

Foram encontradas, nestes trabalhos, 193 análises de regressão, registrando correlações bivariadas e parciais entre participação religiosa e pluralismo religioso. Destas análises 86 (44,5%) registraram correlações negativas, 47 registraram correlação nula(24,3%) e apenas 60 (31%) registraram correlação positiva.

Voas, Crockett e Olson (2002) analisaram de forma aprofundada o debate, por meio da literatura publicada, envolvendo aqueles que afirmavam existir um efeito positivo do pluralismo religioso sobre a prática religiosa, os quais são adeptos da Escolha Racional, e aqueles que afirmavam que esse efeito é negativo. Comentam sobre o artigo de Chaves e Gorski (2001) que investigou os resultados dos testes, em diversos trabalhos, para determinar o efeito do pluralismo religioso sobre a vitalidade religiosa. Concluem que quase todos esses resultados deveriam ser desconsiderados, sejam aqueles que favorecem a Escolha Racional ou aqueles que a desmentem. O motivo é que existiria, segundo os autores, um problema metodológico envolvendo a relação entre o índice de pluralismo religioso (variável explicativa) e a participação religiosa (variável dependente) que teria criado um artefato matemático, o qual implicaria na existência de correlação não-negativa entre aquelas duas variáveis mesmo quando não havia qualquer efeito do pluralismo sobre a participação religiosa.

North e Gwin (2004) empregam uma regressão *cross-section* de 59 países com a finalidade de examinar o impacto do estabelecimento de religiões estatais, além da adoção de garantias institucionais para proteger a liberdade religiosa, sobre a religiosidade de cada país. A *proxy* adotada para esta variável foi a percentagem da população que participa de serviços religiosos ao menos uma vez por semana. Os resultados indicam que a existência de religões estatais reduzem a religiosidade em cerca de 14,6% a 16,7% da população que atendia os serviços religiosos semanalmente. Por outro lado, cada década de garantias constitucionais à liberdade religiosa aumentava a religiosidade em, aproximadamente, 1,2%.

Foi utilizado um conjunto de medidas para aferir o nível de regulação religiosa existente em cada país: a) a existência de uma religião estatal ou oficial, b) exigência de que grupos religiosos sejam registrados pelo governo , c) censura de religiões ou de crenças religiosas, d) censura de mídia religiosa , e) influência governamental sobre escolas religiosas, f) adoção de ensino religioso da religião estabelecida em escolas estatais, g) conversão religiosa forçada ou proibição de conversões voluntárias, h)

restrição de grupos missionários e i) financiamento governamental de determinados grupos religiosos. Os resultados foram registrados usando variáveis *dummies* para duas categorias individuais (religião estatal e exigência de registro) e uma combinação de todas as categorias, onde qualquer restrição sobre liberdade religiosa em quaisquer das categorias era computada com valor igual a um. Também foi criado um índice de restrição religiosa, considerado como a soma de todas as nove categorias. Os resultados indicaram que as medidas de regulação religiosa tinham impacto negativo sobre a religiosidade.

Lopez e Santos (2008) buscaram avaliar a capacidade explanatória das hipóteses da Teoria do Mercado Religioso e da tese da secularização. Os resultados apontam para evidências de que o pluralismo religioso favorece a participação religiosa. No entanto, os autores, talvez desconhecendo o artigo de Voas, Crockett e Olson (2002) empregaram o mesmo índice de pluralismo religioso que aqueles empregados pelos adeptos da Escolha Racional, de modo que seus resultados devem ser vistos com cautela.

A seguir serão comentadas algumas vantagens da abordagem da Teoria da Escolha Racional Religiosa, bem como algumas críticas e objeções a essa abordagem.

2.6. CRÍTICAS E OBJEÇÕES À ESCOLHA RACIONAL: PRÓS E CONTRAS

A Teoria da Escolha Racional, como fundamento da Economia da Religião, apesar das vantagens apontadas anteriormente, como seu poder de integrar de modo sistematizado e formal premissas e hipóteses preditivas testáveis, é alvo de disputas intensas nos meios acadêmicos norte-americanos e europeus ligados ao estudo científico da religião. Anteriormente ao aparecimento do chamado "novo paradigma", a tese da secularização usufruía do monopólio quase exclusivo como paradigma teórico nas Ciências Sociais ligadas à religião, como a Sociologia e a Antropologia da Religião. Com seu enfoque no lado da demanda para explicar a mudança religiosa e a dinâmica dos movimentos religiosos, a tese da secularização contava com o apreço indisputável ,principalmente, por parte dos sociólogos da religião, que atribuíam a fatores como a cultura, a história e à economia as alterações de gostos e preferências dos adeptos religiosos.

A Escolha Racional, com a sua Teoria dos Mercados Religiosos, veio a alterar essa supremacia absoluta da tese da secularização, ao afirmar como fundamento principal suas três premissas básicas: comportamento maximizador, estabilidade das preferências religiosas, independentemente do tempo ou do lugar, e o equilíbrio no mercado religioso. Vista anteriormente como um aspecto inerentemente irracional do comportamento humano, a religião, na concepção teórica do chamado "novo paradigma", passou a ser tratada como sendo um objeto de escolha racional, como uma verdadeira *commoditie* a ser transacionada no mercado religioso. Com essa inversão de enfoque, deslocando o eixo de explicação da dinâmica do comportamento religioso como sendo resultado das variações de oferta, no mercado religioso, por parte de organizações religiosas, e não como resultados de alterações na demanda, a Escolha Racional passou a ser vista como concorrente respeitável e séria candidata a ocupar espaços anteriormente cativos da tese da secularização. Isso pelo menos no que se refere à Europa e aos EUA, já que, fora desse eixo, as propostas do "novo paradigma" encontram pouca repercussão, como no caso da América Latina. Sobre isso comenta Frigerio (2008, p. 18):

> Comparado com o debate gerado nos Estados Unidos e na Europa, a teoria das economias religiosas proposta e defendida principalmente por Rodney Stark, Roger Finke e Larry Iannaccone tem obtido pouca atenção nos meios acadêmicos latino-americanos. Nesses, é recebida com ceticismo porque alguns de seus pressupostos despertam pouca adesão, principalmente a importância que atribui ao mercado e à Escolha Racional na dinâmica das religiões. De fato, poucos são os trabalhos locais que explicitam com precisão seus argumentos e os compreendem *a partir de seus supostos e definições*.

Uma das críticas à Escolha Racional é a de que não contempla as organizações religiosas que não demandam exclusividade de seus consumidores (MARIANO, 2008, p. 57). Mas essa crítica carece de fundamento, já que um dos pressupostos da Escolha Racional religiosa, conforme apresentado anteriormente é a de que "As *commodities* religiosas podem ser produzidas de forma coletiva, beneficiando grupos, ou de forma privada, beneficiando consumidores individualmente" (IANNACCONE, 1997c, p.37). A produção privada de *commodities* religiosas, conforme explicitado pela Economia da

Religião, não exige exclusividade de seus consumidores, como no caso das religiões orientais e daquelas ligadas à Nova Era. Trabalhos como o de Miller (1995) aplicam com sucesso os conceitos da Economia da Religião a religiões orientais como Budismo e Xintoísmo, ao criar um modelo de escolha religiosa racional para o Japão.

Outra crítica é a limitação da Escolha Racional em dar conta da formação de preferências, limitações cognitivas, restrições normativas, papel desempenhado pelas emoções, interações e estruturas sociais, fatores culturais, entre outros (IANNACCONE, 1995c, p. 85), apontando-se a necessidade de se construir modelos mais realistas que possam abranger a complexidade e as limitações relacionadas ao ser humano.

Iannaccone (1995c, p. 85) concorda que a Escolha Racional seja não-realista neste sentido apontado pelos críticos, isto é, de que não abrange todos aqueles aspectos complexos anteriormente citados, embora mencione estudos ligados à Escolha Racional que buscam incorporar fatores igualmente complexos como altruísmo, inveja, dissonância cognitiva, vício, apego e autocontrole limitado (IANNACCONE, 1984; FRANK, 1985, 1988). Mas qualquer modelo teórico, de fato, é uma simplificação da realidade. Esperar que um único modelo incorpore todas as variáveis possíveis e imagináveis, ademais quando trata-se de lidar ,concomitantemente, com a complexidade e limitações do comportamento religioso do ser humano, parece ser algo não razoável, já que isso implicaria em rendimentos decrescentes para tal modelo. Iannaccone (1995c, p. 85) cita Hebert Simon, onde este afirma que a memória de curto prazo do ser humano é capaz de gravar apenas de três a sete itens, para questionar a viabilidade de se construir, expandir e testar um modelo que incorpore todas as variáveis que os críticos apontam estar ausentes da Escolha Racional.

Sobre essa questão é importante a observação de Stark (YOUNG, 1997, p.4) sobre o questionamento da cientificidade que Karl Popper fazia a respeito de teorias que buscavam explicar todos os fenômenos de suas respectivas áreas, pela incorporação do maior número possível de variáveis. Entre essas teorias são citadas a teoria da história de Marx, a psicanálise de Freud e a psicologia individual de Alfred Adler. O "excesso" de capacidade explanatória destas teorias intrigava Popper, já que estas sempre se ajustavam aos dados, segundo seus defensores. Na acepção *popperiana*, essas teorias não eram falseáveis, portanto não poderiam ser científicas. Para Popper uma verdadeira teoria científica deveria ser "*incompatible with certain possible results of observation*". Com isso, quis dizer que uma teoria científica deve predizer a observação de algumas

regularidades empíricas e prever que outras não ocorrerão, por serem estas incompatíveis com as suas hipóteses. É o caso, por exemplo, da Teoria da Relatividade de Einstein, que afirmou que a luz se curvaria em conseqüência da gravidade, numa época em que, à exceção de Einstein e seus discípulos, ninguém acreditava nisso, o que só foi possível comprovar por testes empíricos. Segundo Stark (YOUNG, 1997, p.4):

> Systems of thought that could accommodate all possible observations explained nothing because ahead of time they were of no predictive use – they were merely post hoc (grifo do autor) classifications schemes capable only of description or codification.

Diante das críticas, Iannaccone (1995c, p.85) afirma a vantagem da modelagem formal no fato de que esta evitaria as imprecisões, além de certos aspectos contraditórios e irrelevantes, que muitas vezes caracterizam as abordagens alternativas do comportamento religioso baseadas apenas em linguagem verbal. Nesse sentido, a clareza, a simplicidade, a concisão e o poder de integração da Teoria da Escolha Racional, evidenciados nos estudos já existentes, assim como a sua capacidade preditiva, num único arcabouço teórico, de vários aspectos relacionados ao comportamento religioso, em nível individual, de grupo e da sociedade, contariam como pontos favoráveis à utilização da Escolha Racional.

Essa vantagem se tornaria mais evidente, principalmente quando se leva em consideração, conforme Iannaccone (1995c, p.86) que os estudos anteriores, realizados por pesquisadores ligados à abordagens alternativas, produziram um grande volume de dados, utilizados em explicações fragmentárias em decorrência da falta de conceitos unificadores. Estas explicações negligenciaram a hipótese de racionalidade na explicação do comportamento religioso. Daí que as pesquisas realizadas sob a perspectiva da Escolha Racional tenham alta possibilidade de retorno em termos de capacidade explicativa, diferentemente dos retornos decrescentes que caracterizam pesquisas com enfoques alternativos para o comportamento religioso, devido ao grande número de estudos já realizados ressaltando, neste particular, o papel da pressão social, doutrinação, neurose, tradição, desvios, emoções, fatores culturais e institucionais, entre outros.

Com o seu poder unificador, a Escolha Racional propõe novas questões, métodos e hipóteses para interpretar os fatos, do passado ou do presente, ligados aos mercados religiosos, sejam estes de livre competição ou regulados pelo governo, indicando rumos para novas pesquisas. Além disso, permite, considerando a simplicidade de suas premissas, a realização de testes de hipóteses no que concerne aos determinantes da religiosidade individual, de grupo e da sociedade no que concerne à alocação de recursos escassos; aspectos ligados à conversão, mobilidade, casamento inter e intrarreligioso, compromisso e comportamento *free-ri*der; *market-share* estático e dinâmico das organizações religiosas, tipologias seita-igreja, o surgimento de novos cultos, regulação governamental no mercado religioso e suas conseqüências, entre outros fatores.

3 MODELOS DE ECONOMIA DA RELIGIÃO

3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo serão apresentados e comentados alguns dos principais modelos de Economia da Religião, os quais foram selecionados por pelo menos um dos seguintes critérios: pioneirismo, inovação, importância e representatividade no campo da Economia da Religião. No que se refere aos dois últimos critérios, o método para se chegar a esse resultado foi por meio da análise do número de citações dos artigos aqui apresentados no *ISI Web of Knowledge/Social Science Citation Index*.

O moderno marco inicial da Economia da Religião é o modelo apresentado por Azzi e Ehremberg em 1975, publicado no *Journal of Political Economy*, o qual será exposto, juntamente com os outros modelos selecionados, nas seções seguintes. Alguns modelos, como o de Azzi e Ehremberg (1975) e o de Durkin e Greeley (1991), contam na literatura com trabalhos empíricos visando testar as hipóteses que defendem. Estes resultados são apresentados, e, como uma contribuição empírica deste capítulo, os modelos de Azzi e Ehremberg (1975) e de Durkin e Greeley (1991) foram testados com dados oriundos de duas pesquisas realizadas no Brasil: a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1988 (PNAD 88) e a Pesquisa Social Brasileira (PESB) de 2004, realizado pela FGV Opinião. No caso da PESB 2004, é a primeira vez, de acordo com o nosso conhecimento, que seus dados são utilizados em um trabalho da área de Economia da Religião[1].

É importante esclarecer que, neste capítulo, a maioria dos modelos apresentados são os que mais comparecem em citações de referências bibliográficas na literatura de Economia da Religião. O modelo de Azzi e Ehremberg, por exemplo, é citado 88 vezes em outros artigos e o modelo de Igreja-Seita de Iannaccone é citado 46 vezes[2].

Os modelos são apresentados em seqüência cronológica, de acordo com o ano em que foram publicados. À medida que os modelos forem expostos, se procurará, sempre que possível, chamar a atenção para alguns pontos não ressaltados pelos autores

---

[1] Neto e Narita (2004) foram os primeiros autores, de acordo com nosso conhecimento, a publicar um artigo de Economia da Religião que utilizou dados da PNAD 88. No entanto, não se propuseram a testar nenhum dos modelos aqui apresentados, já que pretendiam, usando os dados da PNAD 88, investigar a influência da filiação religiosa na formação de capital humano no Brasil.

[2] Segundo informações do *ISI Web of Knowledge/Social Science Citation Index.*

dos trabalhos, de modo a adensar e contribuir, de algum modo, para a discussão em pauta.

3.2.O MODELO DE AZZI E EHRENBERG (1975)

Azzi e Ehrenberg publicaram, em 1975, um artigo que se tornou seminal em Economia da Religião, dando origem a um fluxo crescente e permanente de pesquisa na área. Conforme observam os autores desse trabalho, todos os modelos de alocação doméstica do tempo pressupõem que o fluxo esperado de benefícios termina com a morte do indivíduo. Mas para um modelo de participação religiosa isso seria inapropriado, já que a grande maioria das religiões promete alguma espécie de vida após a morte. Também deveria ser considerado o fato de que os indivíduos religiosos vêem os benefícios esperados do período pós-vida como estando intrinsecamente relacionados à sua alocação de tempo no presente. Dessa forma, a alocação de tempo para atividades religiosas deveria ser analisada dentro de um contexto de um modelo multiperíodo de alocação temporal, o que iria permitir aos indivíduos religiosos a obtenção de benefícios no período pós-vida.

Em seu artigo, Azzi e Ehrenberg propõem um modelo de maximização de utilidade multiperíodo para descrever os determinantes do comportamento religioso incluindo a divisão de participação entre marido e mulher, além do perfil de participação religiosa em seu ciclo de vida. Os autores descrevem variações nas taxas de freqüência a igrejas ao longo do tempo e entre indivíduos em determinados lugares.

Os testes são feitos usando modelos multivariados e dados estaduais, para os EUA, de taxas de freqüência religiosa para os anos de 1926, 1936 e 1952, bem como dados de freqüência religiosa para adultos no ano de 1973. A pesquisa procura focalizar a alocação do tempo para atividades religiosas, tomando as crenças como sendo predeterminadas. Os autores fazem questão de observar que os dados estatísticos coletados das igrejas não têm muita qualidade, porque o critério utilizado para se definir o que é um membro varia entre as diferentes igrejas e denominações, além de os próprios membros muitas vezes superestimarem o nível de sua participação religiosa.

Quanto às regularidades observadas por estudiosos de outras áreas, como os sociólogos da religião, no comportamento religioso dos indivíduos, Azzi e Ehremberg destacam os seguintes fatos estilizados:

1.As mulheres tendem a participar mais em atividades religiosas do que os homens;

2.A freqüência à igreja tende a aumentar conforme a idade das pessoas aumenta, com a exceção das pessoas mais velhas ou idosas, em decorrência de problemas de saúde;

3.A correlação entre renda e freqüência à igreja seria positiva, mas de forma tênue;

4.Pessoas de cor negra freqüentariam mais a igreja do que pessoas de pele branca;

5.A freqüência religiosa seria maior em áreas rurais do que em áreas urbanas.

3.2.1 O Modelo de Participação Religiosa

Os indivíduos religiosos, segundo Azzi e Ehremberg, freqüentariam igrejas por, pelo menos, três razões. A primeira estaria condicionada à crença, chamada pelos autores de "motivo salvação", que indivíduos religiosos teriam sobre o seu consumo no período pós-vida, o qual estaria segundo essa crença, relacionado à sua freqüência à igreja. A segunda razão se fundamentaria na utilidade que os indivíduos religiosos derivariam de sua participação religiosa no presente, como resultado de suas crenças inerentes ou por causa de fatores sociais. O terceiro fator seria que, numa comunidade religiosa como uma igreja, a participação em atividades eclesiásticas aumentaria a probabilidade de sucesso material. Os autores chamam esse fator de "motivo de pressão social" e teria maior peso quanto menos igrejas houvesse em uma determinada região ou lugar e quanto mais recentes fossem os membros. O modelo de Azzi e Ehremberg enfoca principalmente o "motivo salvação".

Inicialmente considera-se uma família composta de dois membros: marido e mulher, onde se assume que ambos possuem uma ordenação de preferências representadas por uma função de utilidade quase-côncava.

$$U = U(C_1, C_2, ..., C_t, ..., C_n, q) \qquad (1)$$

Onde C_t representa o consumo esperado da família no tempo t e q representa o valor esperado do consumo no período pós-vida. Assume-se que ambos sabem antecipadamente a duração de suas vidas e que irão morrer no final do período n. Ambos também sabem qual o nível de salário que receberão no presente e no futuro, os quais são predeterminados no modelo.

O consumo no período t é dado por uma função de produção doméstica, a qual transforma as aquisições, pela família, de um bem de mercado composto x_t, e o tempo de alocação para o consumo utilizado pelo marido (h_{1t}) e pela esposa (h_{2t}) em unidades de *commodities* de consumo final (C_t). Assume-se que essa função é inalterável intertemporalmente, continuamente diferençável e côncava

$$C_t = C(x_t, h_{1t,} h_{2t}) \ \forall t \qquad (2)$$

A função que representa o consumo esperado do período pós-vida é considerada continuamente diferençável e côncava quanto ao tempo gasto em atividades eclesiásticas pelo marido (r_{1t}) e pela esposa (r_{2t}) ao longo de suas vidas

$$q = (r_{11}, r_{12}, ... r_{1n}, r_{21}, ..., r_{2n}) \qquad (3)$$

A concavidade da função de produção do consumo pós-vida é justificada pelos autores tendo em vista que se a mesma fosse estritamente convexa, isso resultaria em soluções de canto, onde os indivíduos religiosos estariam alocando todo o seu tempo em atividades eclesiásticas. Tais pessoas seriam minoria e não iriam alterar o seu

comportamento em resposta a alterações nas variáveis do modelo. A forma específica da função é determinada pelas crenças dos indivíduos que constituem a família. Aqueles que consideram o valor de q como sendo nulo seriam os descrentes[3]. No contexto do modelo, esses indivíduos não alocariam nenhuma parcela de seu tempo em atividades religiosas. Em modelos baseados em pressão social, o envolvimento nessas atividades seria considerado racional.

Chame-se de p o preço de um bem de mercado em qualquer período, ω_1 e ω_2 o nível de salário do marido e da esposa, respectivamente, no período t; i uma taxa de juros constante, υ a renda exógena intertemporal não-laboral da família, l_1 e l_2 as horas de trabalho do marido e da esposa em cada período t, respectivamente. Considerando que a família não pretende deixar nenhum tipo de herança para seus descendentes, então a sua restrição orçamentária descontada ao longo da vida seria dada por

$$\sum_{t=1}^{n} \frac{px_t}{(1+i)^{t-1}} = \sum_{t=1}^{n} \frac{(\upsilon + \omega_{1t} l_{1t} \omega_{2t} l_{2t})}{(1+i)^{t-1}} \tag{4}$$

Sendo T o tempo total disponível intertemporalmente, a restrição de tempo enfrentada pela família é dada por

---

[3] Cumpre destacar que existem variantes religiosas que não dão respaldo a crenças em uma vida futura, como o zen-budismo. No entanto, esse fato não é mencionado por Azzi e Ehremberg, que tratam os indivíduos que não crêem numa vida além-morte como se fossem todos descrentes. Mesmo entre adeptos de religiões que enfatizam uma vida pós-morte, existem aqueles que não acreditam nisso como um fato. Em uma das tabelas apresentadas no artigo de Azzi e Ehremberg, sobre freqüência religiosa e crença no período pós-vida, baseada em pesquisas realizadas pelo Instituto Gallup em 1973, nos EUA, enquanto entre católicos e adeptos protestantes de várias denominações a crença no período pós-vida superava 70% do total dos entrevistados, em média, entre judeus pesquisados essa crença não ultrapassava os 17%. Não custa ressaltar que o judaísmo, no início, não acreditava num período pós-vida, o que só veio acontecer mais tarde, principalmente por causa da influência do Zoroastrismo persa. No Brasil, conforme levantamento de pesquisa amostral efetuada pelo Instituto Datafolha, entre 19 e 20 de março de 2007, com 5.700 indivíduos, em 238 municípios de vários estados brasileiros, a crença absoluta no período pós-vida entre os entrevistados, em termos percentuais, ficou assim distribuída, por ordem decrescente: 92% entre os espíritas kardecistas e espiritualistas, 84% entre os adeptos do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras, 69% entre os umbandistas, 62% entre os católicos, 60% entre os evangélicos pentecostais, 55% entre os evangélicos não-pentecostais e 54% entre os adeptos de outras religiões. Essas e outras infomações dessa pesquisa do Instituto Datafolha podem ser obtidas em http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=445 (acessado em 11/02/2009).

$$h_{jt} + r_{jt} + l_{jt} = T \quad \forall t = 1,2,...,n \quad \text{e} \quad j = 1,2 \tag{5}$$

$$x_t, h_{jt}, r_{jt}, l_{jt} \geq 0 \quad \forall t \quad \text{e} \quad j \tag{6}$$

Onde x_t, h_{jt}, r_{jt} e l_{jt}, representam, respectivamente, o bem de mercado composto, o tempo de alocação para o consumo, o tempo gasto em atividades eclesiásticas e as horas de trabalho.

O problema de maximização do modelo fundamenta-se nas equações de (1) a (6). Substituindo as funções de produção (2) e (3) na equação (1) obtém-se uma função-objetivo composta. A restrição de tempo pode ser resolvida para l_{1t} e l_{2t} e substituída em (4) para resultar em uma função de "riqueza plena", o que permite escrever o Lagrangiano para o problema em questão

$$L = U\left[C(x_1, h_{11}, h_{21}), C(x_2, h_{12}, h_{22}), ...C(x_n, h_{1n}, h_{2n}), q(r_{11}, r_{12}, ...r_{1n}, r_{21}, ..., r_{2n})\right] + \lambda\left(\sum_{t=1}^{n} \frac{px_t}{(1+i)^{t-1}}\right) - \sum_{t=1}^{n} \left\{ \frac{\left[\upsilon + \sum_{t=1}^{2} \omega_{jt}(T - h_{jt} - r_{jt})\right]}{(i+1)^{t-1}} \right\} \tag{7}$$

Tomando como premissas de que soluções existem, as condições de primeira ordem exigem que no ótimo

$$\frac{\dfrac{\partial q}{\partial r_{1t}}}{\dfrac{\partial q}{\partial r_{2t}}} = \frac{\omega_{1t}}{\omega_{2t}} \quad \forall t \tag{8}$$

Tomando como premissa a hipótese de que o marido e a esposa sejam ambos igualmente eficientes na produção de benefícios esperados no período pós-vida, de modo que ambos alocam a mesma quantidade de tempo em atividades eclesiásticas, os seus respectivos “produtos marginais” na produção de benefícios esperados no período pós-vida serão igualados nesse período.

Dessa forma, a equação (8) informa que se os salários de marido e mulher forem os mesmos no mercado de trabalho, ambos irão alocar a mesma quantidade de tempo em atividades religiosas. Por outro lado, se o salário do marido for maior em relação ao da esposa, esta irá alocar uma quantidade maior de tempo em atividades religiosas. Assim, a diferença salarial entre gêneros, em favor dos homens, seria uma possível explicação do porquê de as mulheres alocarem mais tempo em atividades religiosas relativamente aos maridos.

Pressupondo que marido e esposa recebam salários constantes ao longo de suas vidas, as condições ótimas de primeira ordem serão dadas por

$$\frac{\frac{\partial q}{\partial r_{jt}}}{\frac{\partial q}{\partial r_{jt-1}}} = (1+i)^{-1} \quad \forall t \quad \text{e} \quad j = 1 \ \text{ ou } \ 2 \tag{9}$$

A condição acima significa que os membros da família devem alocar tempo para atividades religiosas apenas quando estiverem em idade madura. Isso porque, se para um indivíduo o produto marginal da alocação de uma hora adicional para atividades religiosas é o mesmo para os períodos $t-1$e t ,quando o indivíduo aloca o mesmo número de horas para os dois períodos, o tempo dedicado às atividades religiosas, para cada período, deveria aumentar conforme aumenta a idade.

Os modelos tradicionais de acumulação de capital humano mostram que o indivíduo maximiza seu retorno de investimento quando este é feito nos períodos iniciais de seu ciclo de vida, de modo que se possa recuperar o investimento em um grande número de anos posteriormente. Por outro lado, o modelo de investimento de capital religioso de Azzi e Ehremberg indica que é ótimo investir em atividades religiosas apenas em estágios posteriores do ciclo de vida, já que esse tipo de

investimento somente irá gerar retorno no período pós-vida. Desse modo, os fatores que geram uma função de investimento em capital humano monotonicamente decrescente com a idade dão suporte à geração de uma função de investimento em capital religioso monotonicamente crescente com a idade.

Se em dois períodos subseqüentes $t-1$ e t as taxas salariais dos membros da família sofrerem variação, então a equação (9) passa a ser

$$\frac{\dfrac{\partial q}{\partial r_{jt}}}{\dfrac{\partial q}{\partial r_{jt-1}}} = \frac{\omega_{jt}}{\omega_{jt-1}}(1+i)^{-1} \quad \text{e} \quad j=1 \ \text{ou} \ 2 \qquad (9')$$

Assim, quanto mais rápido aumentar a taxa salarial menor será a velocidade com que irá aumentar a alocação de tempo para atividades religiosas. Sabendo que as diferenças de variação na taxa de salário relativamente à idade são mais acentuadas para os homens do que para as mulheres, então, por outro lado, dá-se exatamente o oposto na alocação de tempo para as atividades religiosas, onde a variação nesse quesito relativamente à idade é maior no caso das mulheres. Isto é, conforme avança a idade, as mulheres irão aumentar o tempo alocado em atividades religiosas mais rapidamente que os homens, já que o custo marginal de investimento em capital religioso cresce numa velocidade menor para o sexo feminino relativamente ao sexo masculino.

Se a taxa de incremento salarial entre dois períodos é significativa, isso pode fazer com que o efeito de desconto seja superado, fazendo com que a alocação de tempo em atividades religiosas venha a declinar entre dois anos. A curva de ganhos *versus* idade tende a ser côncava, onde a taxa de incremento salarial diminui com o avanço da idade. Já a curva de comportamento religioso tende a ter a forma de U, onde a alocação de tempo para atividades religiosas inicialmente diminui com a idade para depois aumentar.

As condições de otimização do modelo também permitem que se calcule o impacto sobre as atividades religiosas relativamente ao auferimento de renda não-laboral exógena ou de uma mudança intertemporal na taxa de salários. Considerando que o consumo pós-vida seja um bem normal, um aumento exógeno no nível de renda

não-laboral teria como resultado o aumento na alocação de tempo para atividades religiosas, ou seja:

$$\frac{\partial r_j}{\partial \omega} > 0 \quad \forall j = 1 \text{ ou } 2 \tag{10}$$

O efeito de uma alteração salarial sobre o comportamento religioso de um indivíduo pode ser decomposto em dois: efeito substituição e efeito renda, conforme mostrado a seguir

$$\frac{\partial r_j}{\partial \omega_j} = \left(\frac{\partial r_j}{\partial \omega_j}\right)^* + l_j \frac{\partial r_j}{\partial \upsilon_j} \quad \forall j = 1 \text{ ou } 2 \tag{11}$$

Adotando premissas fracas, pode ser demonstrado que o efeito renda tende a ser positivo e o efeito substituição, negativo.

Relaxando a premissa de que a atividade religiosa decorre do "motivo salvação", Azzi e Ehrenberg incluem outros fatores, como o "motivo consumo", seja este movido por causa de crenças inerentes ou por pressão social, onde a família obtém utilidade por meio da participação em atividades religiosas. Dessa forma, a função utilidade da família tomaria o seguinte formato

$$U = U(C_1, s_1, C_2, s_2 .., C_t, s_t ..., C_n, s_n, q) \tag{11'}$$

Em que s_t é o valor do consumo da participação religiosa no período t, onde se assume que é uma função côncava contínua da seguinte forma

$$s_t = s_t(r_{1t}, r_{2t}) \qquad \forall t \tag{12}$$

Considerando que o marido e a esposa sejam igualmente eficientes na produção de benefícios decorrentes da participação religiosa do presente e de benefícios esperados no período pós-vida e que o nível de salário do marido é superior ao da esposa, esta irá alocar mais tempo em atividades religiosas. A generalização da equação (9´) mostra a alocação intertemporal do tempo para atividades religiosas:

$$\frac{\left(\frac{\partial U}{\partial s_t}\right)\left(\frac{\partial s_t}{\partial r_{jt}}\right)+\left(\frac{\partial U}{\partial q}\right)\left(\frac{\partial q}{\partial r_{jt}}\right)}{\left(\frac{\partial U}{\partial s_{t-1}}\right)\left(\frac{\partial s_{t-1}}{\partial r_{jt-1}}\right)+\left(\frac{\partial U}{\partial q}\right)\left(\frac{\partial q}{\partial r_{jt-1}}\right)} = \frac{\omega_{jt}}{\omega_{jt-1}}(1+i)^{-1} \quad \forall t \quad \text{e} \quad j = 1 \text{ ou } 2 \tag{9´´}$$

Apesar de Azzi e Ehremberg considerarem no seu modelo o “motivo salvação” como sendo o principal fator explicativo do comportamento religioso, é ressaltado que outros fatores, entre os quais aqueles que aumentam a utilidade presente decorrente da participação em atividades religiosas, conduzem também a um aumento da alocação do tempo destinado a essas atividades. Por exemplo, como hipótese explicativa para o provável fato de que a religiosidade no meio rural ser maior do que no meio urbano, eles indicam a escassez de alternativas de consumo relativamente ao consumo de bens religiosos. Nesse caso, bens substitutos aos bens religiosos em áreas rurais seriam mais escassos. Outros fatores, como a adoção de crenças idênticas por um casal e o número de crianças em idade escolar também tendem a aumentar a alocação do tempo para atividades religiosas.

Todas as implicações, conforme observam Azzi e Ehremberg, resultantes do seu modelo, onde se considera que a morte é prevista antecipadamente e marido e mulher sabem a extensão de suas vidas, também podem ser deduzidas de um modelo onde a morte é incerta. Isso é verdadeiro, desde que se tomem como premissas as hipóteses de que marido e mulher morrem ao mesmo tempo, que a probabilidade de morte de modo

prematuro é pequena e que o consumo esperado da etapa pós-vida inicia no período $n+1$, independentemente da época em que a morte venha a acontecer.

No entanto, quando a probabilidade de morte é suficientemente grande, o nível de participação religiosa tende a aumentar, já que o indivíduo pode rapidamente morrer sem realizar investimentos em capital religioso que lhe permitam um retorno em forma de consumo pós-morte.

3.2.2 Resultados Empíricos do Modelo

Os testes econométricos visando testar as implicações do modelo foram baseados em dois tipos de dados: dados estaduais de número de membros de igrejas nos EUA para os anos de 1926, 1936 e 1952; e freqüência à igreja ao longo do ano de 1973 para aproximadamente 1.500 adultos. Ambos os dados foram tomados como *proxies* para a variável dependente do modelo a ser testado.

Azzi e Ehremberg enfatizam que os dados são precários quanto à sua qualidade, por causa de erros de registro e de cobertura incompleta, como falta de dados ou de subestimação de número de membros de igrejas "negras". Quanto à definição do que constitui um membro de uma igreja, o conceito varia entre religiões e no tempo. A Igreja Católica define membro de suas fileiras todo aquele que foi batizado, incluindo crianças recém-nascidas. Já as denominações protestantes consideram como membro somente aqueles que têm condições de fazer profissão de fé, geralmente pessoas já adultas. Entre os judeus, após completarem doze anos e passarem pela cerimônia de Bar-Mitzvá, os adolescentes do sexo masculino passam a ser considerados adultos, assumindo todas as funções religiosas que podem ser exercidas em uma sinagoga, como a leitura e comentário da Torá e a guarda dos livros. Algo idêntico acontece com adolescentes judias do sexo feminino ao completarem treze anos, que passam por uma cerimônia semelhante e são integradas oficialmente à comunidade judaica como adultos plenos. No entanto, em uma das pesquisas utilizadas por Azzi e Ehremberg, apenas os judeus pais de família foram considerados membros.

Os autores utilizaram regressões *cross-section* para cada ano com o objetivo de explicar as variações interestaduais no número de membros. As variáveis explicativas

que são relacionadas ao modelo estão baseadas em dados de estruturas de idade e gênero de populações estaduais, salários médios recebidos por homens e mulheres, e indicadores de renda não-laboral e de riqueza. Foram incluídas também como variáveis explicativas, para controle dos erros de medida, percentagens da população estadual classificada como judia e católica, percentagem de população não-branca e densidade demográfica da população estadual.

Na avaliação dos resultados para a pesquisa de 1952, constatou-se que quanto maior a percentagem da população feminina numa amostra, maior o número de adeptos religiosos/freqüência à igreja (variável dependente do modelo). A variável riqueza, medida tanto pela mediana da renda familiar ou da mediana da renda do chefe de família, e a variável idade também tiveram um efeito positivo sobre o percentual de membros/freqüência à igreja. Já a variável referente a salários de homens e mulheres esteve correlacionada negativamente com a variável dependente. Todas as variáveis apresentaram significância e apresentaram o sinal conforme previsto pelo modelo.

Para os anos de 1926 e 1936 os testes constataram também que houve um efeito positivo da variável riqueza sobre a variável dependente e um efeito negativo referente a salários. Incrementos na idade estão correlacionados negativamente com a variável dependente. Por outro lado, amostras com maior percentual de população idosa tiveram influência positiva sobre o número de membros/freqüência religiosa. Isso está de acordo com o previsto pelo modelo, que prevê um formato em U para a curva que relaciona idade e freqüência religiosa. Outro resultado interessante para aqueles anos foi o de que incrementos na população masculina tiveram influência negativa sobre a variável dependente. Para o ano de 1926, incrementos na força de trabalho masculina tiveram efeito negativo sobre a variável explicada. Por outro lado, o mesmo não se verificou no caso de aumento de participação de mulheres no mercado de trabalho.

Em termos gerais, os dados da pesquisa de 1952 dão suporte consistente às implicações do modelo. Já as pesquisas de 1926 e de 1936, embora os seus dados confirmem as previsões do modelo para a influência da riqueza e da renda sobre o número de membros/freqüência religiosa, não dão o mesmo respaldo para os efeitos previstos pelo modelo no caso das variáveis gênero e idade.

O levantamento de 1973 para uma amostra de 1.504 adultos norte-americanos, inclui sua freqüência anual à igreja ou sinagoga. Os entrevistados foram questionados em relação à sua crença sobre uma vida pós-morte, onde 76% dos protestantes, 70% dos católicos e 17% dos judeus responderam de modo afirmativo à pergunta. A pesquisa

tem algumas limitações, como o fato de incluir apenas os dados de homens relativamente à freqüência à igreja e de não incluir dados relativos a salários. Com isso, os autores tiveram que usar variáveis *proxies* para tentar sanar essa lacuna.

A amostra foi dividida em cinco grupos religiosos: protestantes, católicos, metodistas, luteranos e batistas. Constatou-se que a freqüência religiosa varia positivamente conforme aumenta a idade para todos os grupos; que as mulheres freqüentam mais a igreja do que os homens[4]; que não-brancos são mais assíduos ao serviço religioso do que os brancos. A crença no período pós-vida e crenças idênticas dos cônjuges incrementam de forma significativa o nível de participação religiosa, que também é influenciada positivamente pela renda familiar total até um determinado nível, quando então passa a decrescer (no caso dos protestantes, metodistas e luteranos).

Os resultados da regressão indicam que o nível de participação religiosa é maior pelo menos em três casos em que foram utilizadas variáveis de controle: minorias raciais, já que a discriminação pode restringir suas alternativas de consumo; idênticas crenças religiosas do marido e da mulher; e famílias com crianças em idade escolar. Em contrapartida, a presença de crianças em idade pré-escolar e de pessoas com problemas de saúde tende a reduzir a participação religiosa.

Long e Settle (1977) realizaram um estudo, baseado em uma pesquisa com chefes de família de Wisconsin, em que empregaram variáveis adicionais para testar o modelo de Azzi e Ehremberg, tais como renda não-salarial, mobilidade familiar e o nível de crença dos pais dos entrevistados, considerando que, *ceteris paribus*, esta última influencia positivamente o comparecimento dos filhos à igreja. Estes pertenciam a três filiações religiosas: protestantes, católicos e luteranos. Long e Settle apontam que o estudo apresenta a vantagem de restringir a amostra de modo a incluir apenas famílias que: a) tenham informação de ambos os cônjuges e b) revelem a informação das fontes e nível de renda familiar. Estas informações não foram incluídas no teste realizado por Azzi e Ehremberg ou, no máximo, o foram por meio de *proxies*.

Os resultados da regressão com os três grupos religiosos não confirmaram, em sua maioria, as predições do modelo de Azzi e Ehremberg. Suas estimativas não encontraram ligação entre comparecimento à igreja e idade, renda não-salarial, riqueza, ou o número de crianças em idade pré-escolar. No caso da idade, os autores

[4] Stolzemberg, Blair-Loy e Late (1995) citam outros estudos que indicam ser a freqüência religiosa das mulheres maior que a dos homens. Entre estes estudos estão o de Vaus e MClister (1987), Hout e Greeley (1987), Cornwall (1989), Ellison *et alli* (1989) e Ploch e Hastings (1993).

argumentam que, possivelmente, a não incorporação da variável referente ao estado de saúde do entrevistado possa ter viesado o resultado, já que um estado de saúde precário tende a diminuir o comparecimento à igreja, além de considerar que esta variável está positivamente correlacionada à idade. Também foi apontada uma fraca relação entre renda do cônjuge feminino e freqüência à igreja. As variáveis que apresentaram impacto positivo sobre a freqüência à igreja foram crença no período pós-vida, número de crianças em idade escolar e idênticas crenças religiosas do marido e da mulher, o que esteve de acordo com o modelo de Azzi e Ehremberg. Long e Settle incorporaram variáveis de controle, como mobilidade da família, profissão e nível de crença dos pais do entrevistado, as quais não demonstraram ter qualquer impacto significativo sobre o comparecimento à igreja.

Ehremberg (1977) apresenta um novo teste para o modelo com dados de outro estudo, confirmando as previsões do modelo, além de refutar as objeções de Long e Settle. Em primeiro lugar, Ehremberg aponta que aqueles dois autores empregaram amostras relativamente pequenas, o que reduziria a probabilidade de se obter coeficientes estatisticamente significativos e incrementar o R^2. Em segundo lugar, aponta que a falta de correlação entre idade e comparecimento à igreja no estudo de Long e Settle poderia ser explicado como decorrência da não inclusão do estado de saúde dos entrevistados, o que teria gerado um viés nos resultados. Terceiro, a restrição do estudo a pessoas do sexo masculino, no caso de Long e Settle, impediu que se pudessem testar as implicações referentes ao diferencial de sexo na participação religiosa, o que, segundo Ehremberg, é fundamental para a confirmação das predições do modelo. Em quarto lugar, as variáveis referentes a salário, renda não-salarial e riqueza apresentam problemas de medidas de erro, o que certamente teria influenciado os resultados.

Por outro lado, Ulbrich e Wallace (1983, 1984) não encontraram nenhuma evidência de que expectativas do período pós-vida tenham quaisquer impactos sobre a relação entre freqüência religiosa e idade, nem que o fato de as mulheres terem salários mais baixos, relativamente aos homens, tenha influência sobre o maior nível de freqüência religiosa de membros de igrejas do sexo feminino. Já Dennis Sullivan's (1985) empregou equações simultâneas para testar a relação entre contribuições e comparecimento à igreja, encontrando fracas evidências que confirmassem o modelo.

Utilizando dados relativos a trabalhadores judeus do sexo masculino residentes em Israel, Neuman (1986) constatou, para a sua amostra, que o tempo alocado para a

prática religiosa estava correlacionado negativamente à taxa de salário, que existia uma relação em formato de "U" entre a idade e a prática religiosa, onde o ponto mínimo médio era de 43 anos, isto é, até esta idade, o tempo alocado para a religiosidade diminuía , passando a aumentar a partir deste ponto. Um resultado interessante obtido por Neuman foi constatar que, com o aumento de escolaridade, o ponto mínimo da relação idade *versus* tempo alocado para a religião era deslocado para a direita. Assim, para homens com escolaridade de 0 a 8 anos, o ponto mínimo era de 36 anos, para escolaridade entre 9 e 12 anos a idade passava a ser de 40 anos e para um nível de escolaridade superior a 13 anos o ponto mínimo passava a ser de 60 anos.

Harley e Firebaugh (1993), baseados em dados do *General Social Survey* (GSS) entre 1973 e 1991, concluíram que a crença no período pós-vida entre os norte-americanos mudou muito pouco nesse período. Também observaram que essa crença não aumenta de modo significativo com o passar do tempo e que não está diminuindo como seria esperado em função dos efeitos *cohorts* de nascimentos.

Heineck (2001), usando dados do *German Socio-Economic Panel* (GSOEP) e aplicando um modelo probit com equações para frequência religiosa e para intensidade da fé relativamente a homens e mulheres, de modo separado, encontrou evidências de que a idade é um forte preditor para o comparecimento à igreja na Alemanha.

Loewenthal, MacLeod e Cinnirela (2002) empregando uma amostra com dados relativos a cristãos, mulçumanos, judeus e hindus de ambos os sexos, residentes no Reino Unido, encontraram evidências de que apenas entre os cristãos pode ser detectado um nível de prática religiosa superior entre as mulheres, relativamente aos homens, enquanto que para as demais religiões pesquisadas os homens se mostraram mais religiosos relativamente às mulheres. Os autores concluíram que o fato estilizado de que as mulheres são mais religiosas do que os homens depende do contexto cultural-religioso analisado e do método utilizado.

Barros (2003) aplicando um modelo modificado de Sullivan (1981) que utiliza a função de produção doméstica de Becker (1965) procurou investigar o perfil da prática religiosa em Portugal. O autor utilizou dados da pesquisa denominada Atitudes e Práticas Religiosas dos Portugueses e empregou um modelo logit binomial. Os resultados apontaram que a frequência à igreja, tomada como variável endógena, depende da crença em Deus e que as mulheres e as pessoas mais velhas vão mais à igreja. Não se constatou qualquer influência da renda, da classe social e da situação profissional sobre a frequência à igreja.

Empregando um modelo de regressão logit ordenado, Brañas-Garza e Neuman (2004), a partir de dados obtidos de uma amostra de católicos espanhóis, constataram que a prática religiosa era mais intensa entre as mulheres e entre pessoas mais velhas. A prática religiosa dos homens estava correlacionada positivamente ao número de filhos pequenos e ao fato de serem casados. A crença no período pós-vida também esteve associada positivamente à prática religiosa de ambos os sexos.

Brañas-Garza (2004), com dados do *International Social Survey Programme* (ISSP) de 1998, para a freqüência religiosa na Espanha entre 1930-1992, constatou que a taxa de declínio para essa variável foi de 2% ao ano no período analisado.

Em outro estudo, Brañas-Garza e Neuman (2008), usando dados do *International Social Survey Program* para a Espanha, empregaram um índice de prática religiosa e outro de crenças religiosas como variáveis dependentes e informações sócio-demográficas como variáveis independentes. Esses autores observaram em seus resultados que a prática religiosa e a crença dos indivíduos estão correlacionadas, e que mulheres, pessoas mais velhas e pessoas casadas são mais inclinadas à prática religiosa. O efeito da educação sobre a prática religiosa apresentou correlação negativa.

Rossi e Rossi (2008) empregaram dados de países latino-americanos e europeus para investigar a relação entre frequência religiosa e algumas variáveis sócio-econômicas. Seus resultados apontam para evidências de que a prática religiosa é mais intensa entre mulheres e está positivamente associada à idade e à renda individual, embora os países de renda *per capita* mais elevada tenham apresentado menor nível de religiosidade. Além disso, concluíram que os efeitos da educação sobre a prática religiosa são ambíguos.

A seguir será apresentado o modelo de igreja e de seita de Iannaccone (1988).

3.3 O MODELO DE IGREJA E DE SEITA DE IANNACCONE (1988)

Neste modelo seminal sobre igrejas e seitas de Iannaccone (1988), publicado no *American Journal of Sociology* e citado 46 vezes segundo a *Web of Science*, um indivíduo aloca seus recursos para maximizar sua utilidade. Esta deriva de duas *commodities*: uma religiosa e outra secular, denominadas de R e Z, respectivamente.

As *commodities* religiosas são multidimensionais. Incluem certeza da salvação pessoal, associação com outras pessoas, segurança, iluminação espiritual, dentre outros fatores que dependem de insumos de tempo e de bens, da experiência religiosa (capital religioso humano) e da conduta. Da mesma forma, *commodities* seculares são multidimensionais e dependem de tempo, de bens, de capital humano e da conduta.

Os determinantes de R e Z são determinados por um par de funções de produção domésticas

$$R = R(T_r, X_r, S_r, C)$$
$$Z = Z(T_z, X_z, S_z, C)$$

Onde T, X, S e C representam o tempo, bens, experiência somada ao capital humano e conduta, respectivamente. Os subscritos em T e Z significam que o tempo e os bens devem ser divididos entre atividades religiosas e seculares, onde esses insumos possuem o caráter de rivalidade, isto é, os recursos destinados a uma atividade não estão disponíveis para empregar na outra atividade concorrente. O problema do agente é escolher a combinação de insumos que maximiza a função de utilidade $U(R, Z)$ sujeita às funções de produção dadas e à restrição de tempo e de dinheiro.

O insumo T_r inclui o tempo de assistência ao culto, bem como o tempo gasto na ida e na volta da igreja, orando, louvando, lendo e meditando nas Escrituras. Embora Iannaccone não cite isso, deveria ser computado também o tempo empregado em atividades como ensino das Escrituras, evangelização, ministração aos doentes, viúvas, órfãos, pobres e desassistidos em geral. Os bens religiosos X_r incluem contribuições em dinheiro como ofertas e dízimos, e gastos em roupas e viagens relacionadas a atividades religiosas. O insumo S_r representa conhecimento, experiência, crenças, conhecimento das Escrituras, familiaridade com rituais da igreja e com a doutrina, experiências transcendentais e redes sociais religiosas. Os insumos T_z, X_z e S_z para a produção da *commoditie* secular são definidos de forma semelhante. As experiências religiosas e seculares são distintas, embora não necessariamente dissociadas. Já o insumo que representa a conduta, dada por C, não possui subscrito, pois se considera que a conduta do indivíduo afeta simultaneamente as *commodities* religiosas e seculares.

Segundo Iannaccone, o insumo C tem três atributos críticos: a) não pode ser convertido em outros insumos como tempo e bens; b) afeta a produtividade religiosa e secular e c) permanece o mesmo nos contextos religioso e secular. Atividades como dizer sempre a verdade em quaisquer circunstâncias, abster-se do álcool e de comportamento sexual permissivo não podem ser convertidos em tempo e dinheiro. O custo dessas atividades é medido em termos de oportunidades seculares renunciadas ou perdidas, isto é, as perdas são computadas em Z. A conduta que aumenta a produção de R tende a diminuir a produção de Z e vice-versa. A consistência na conduta do agente é importante, desde que adotar comportamentos incoerentes na vida secular com os princípios religiosos em que ele crê se conhece como dissonância cognitiva.

3.3.1 Simplificações

Iannaccone assume uma série de premissas de modo a preservar características críticas do modelo ao mesmo tempo em que simplifica sua análise:

1. R e Z podem ser medidos como *commodities* unidimensionais e compostas;

2. R e Z dependem apenas da conduta e da experiência. Iannaccone exclui os insumos restantes (tempo e bens) da análise com a justificativa de que a mesma se tornaria bastante complexa e pelo fato de que Azzi e Ehremberg (1975) já teriam realizado uma análise do comportamento religioso contendo estes insumos;

3.Considera-se que o indivíduo já tenha definido sua fé, pertencendo a um grupo religioso, desejando determinar qual o comportamento ótimo que lhe possibilite continuar associado àquele grupo;

4. A conduta varia continuamente sobre um espaço multidimensional de atributos comportamentais, onde o indivíduo escolhe uma posição, referente a escolhas, envolvendo questões como dieta, conduta sexual, vestimentas, dentre outras;

5. Em cada grupo religioso existe um modo específico de conduta religiosa, dada por C_r, que maximiza R. Esse modo de comportamento religioso é chamado por Iannaccone de “posição do grupo” ou norma de comportamento. O grau de afastamento em relação a essa norma por parte do indivíduo irá determinar o nível de penalidade ou retirada de benefícios aplicada sobre o indivíduo. R decresce monotonicamente

conforme C_r venha a decair. Por outro lado, também existe um modo particular de conduta secular C_z que maximiza Z, chamada de norma secular, a qual irá depender da estrutura tecnológica e social da sociedade.

6. A participação no grupo religioso é considerada voluntária. Independentemente do grau de afastamento do indivíduo da norma de comportamento sancionada pelo grupo religioso ao qual pertence, este só poderá punir o indivíduo com medidas como ostracismo e excomunhão, sendo vedadas ações como tortura, prisão, confiscação de propriedades pessoais ou pena de morte.

3.3.2 Otimização

R e Z são funções de C, dadas por $R(C)$ e $Z(C)$, já que ambas afetam a produtividade religiosa e secular do indivíduo. Essas funções podem ser representadas como curvas com picos em seus respectivos pontos máximos, dados por C_r e C_z, respectivamente. As curvas tendem a suavizar conforme C se afasta dos pontos máximos. As funções terão forma de sino: côncavas perto do ponto máximo e convexas quando longe dele.
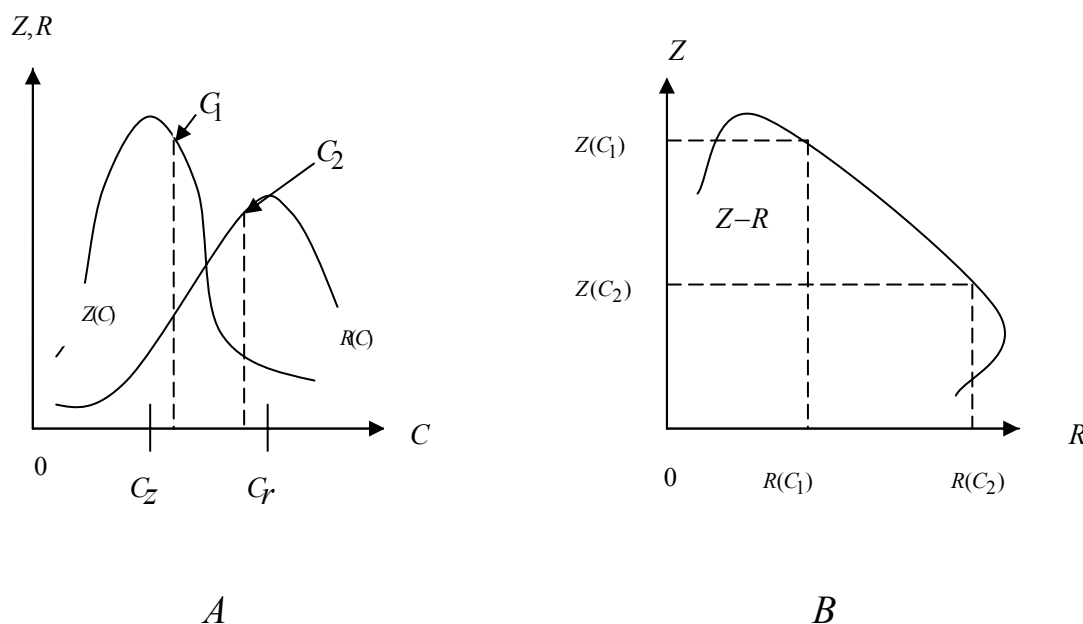
Figura 4 Perfil religioso-secular individual e fronteira de possibilidades de produção
Reproduzido de Iannaccone (1988)

A parte A da figura 4 representa os perfis (religioso e secular) do indivíduo superpostos. O eixo vertical representa unidades de Z e de R. A parte B da figura representa as fronteiras de possibilidades de produção $Z-R$ correspondente aos perfis $Z(C)$ e $R(C)$.

O indivíduo enfrenta um *trade-off* na escolha entre investir em R ou em Z, a menos que as normas religiosas e seculares guardem similaridade entre si. Para aumentar a produção de R o indivíduo deve adotar um comportamento mais próximo da norma religiosa C_r, distanciando-se da conduta secular C_z e reduzindo a produção de Z. Isso pode ser visto na figura $4A$, onde o indivíduo, ao se mover de C_1 para C_2, produz mais unidades de R reduzindo sua produção de Z. Cada ponto em particular na figura $4B$ representa, nos eixos R e Z, as quantidades de R e Z, respectivamente, que podem ser obtidas a partir de uma escolha de conduta C. O par de pontos $(C_1, R(C_1))$ e $(C_1, Z(C_1))$ na figura $4A$ corresponde ao único ponto $(R(C_1), Z(C_1))$ na figura $4B$, onde está representada a fronteira de possibilidades de produção $Z-R$, a qual mostra quais combinações de *commodities* religiosas e seculares podem ser obtidas quando o indivíduo varia a sua conduta. Nessa curva pode ser percebido nitidamente que o indivíduo, para obter uma unidade a mais de uma *commoditie*, precisa abrir mão de uma unidade da outra.

Considerando uma escolha apropriada de C pelo indivíduo, ainda que este possa obter qualquer combinação ao longo de $Z-R$ que lhe seja satisfatória, nem todos esses pontos são igualmente preferíveis. Para maximizar sua utilidade, o indivíduo deve escolher quais pontos na fronteira de possibilidades de produção mais lhe satisfazem. O conjunto de preferências do indivíduo é representado pela função de utilidade $U(R,Z)$, a qual pode ser retratada por um conjunto de curvas de indiferença. A escolha ótima do indivíduo será dada pelo ponto de tangência entre a curva de indiferença mais alta e a curva que representa a fronteira de possibilidades de produção conforme pode ser visto na figura $5B$
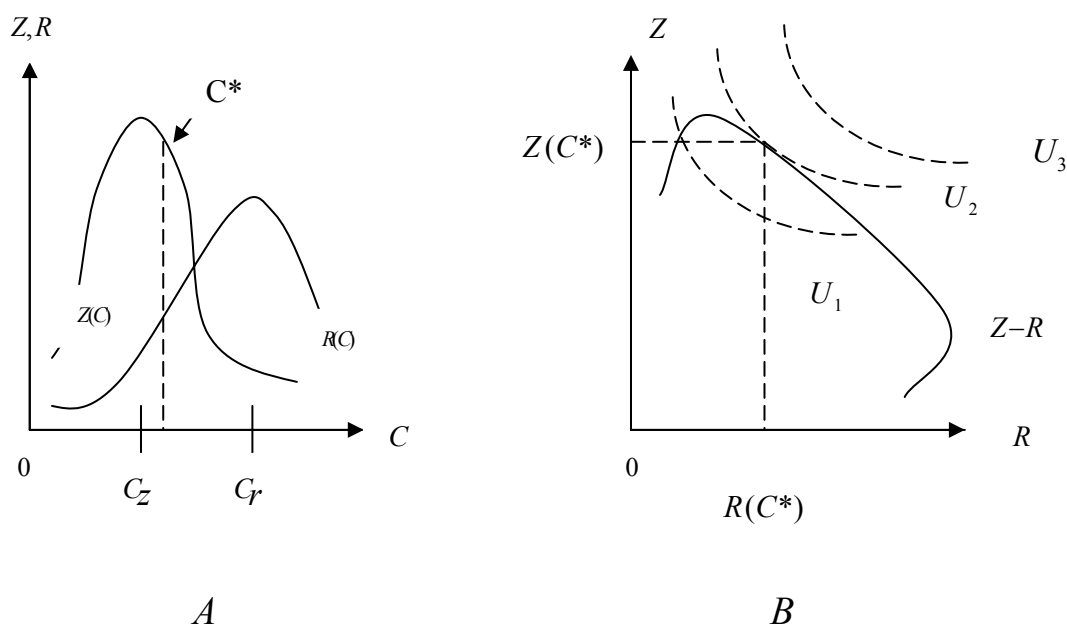
Figura 5 Otimização de conduta individual
Reproduzido de Iannaccone (1988)

Na figura $5A$, $R(C)$ e $Z(C)$ representam os perfis de conduta religiosa e secular superpostos. As condutas religiosa, secular e individual ótima estão representadas, respectivamente, por C_r, C_z e C^*. Na figura $5B$ temos a fronteira de possibilidades de produção $Z-R$, as curvas de indiferença U_1, U_2 e U_3 e o ponto de tangência $(R(C^*), Z(C^*))$.

3.3.3.Estática Comparativa

Iannaccone aplica a técnica de estática comparativa para observar como mudanças nas preferências pessoais, nas normas religiosas e seculares, tolerância ao desvio das normas, além de características socioeconômicas, afetam a curva de fronteira de possibilidades de produção ou as curvas de indiferença ou ambas, em termos de respostas ótimas de comportamento.

1. Mudanças de preferências ou de gostos – Considerando que as preferências são representadas por curvas de indiferença, alterações que afetem aquelas irão afetar estas, conduzindo a novos pontos de tangência e de comportamento. Se, após ter escolhido seu ponto ótimo, o indivíduo escolher obter mais unidades da *commoditie* religiosa, essa decisão fará com que a curva de indiferença da figura $5B$ torne-se mais inclinada, implicando em que o ponto de tangência mova-se para baixo e para a direita, deslocando o ponto ótimo $C*$ em direção a C_r.

2. Mudanças nas normas: alterações nas normas correspondem a movimentos de translação horizontal nos perfis de Z e de R.
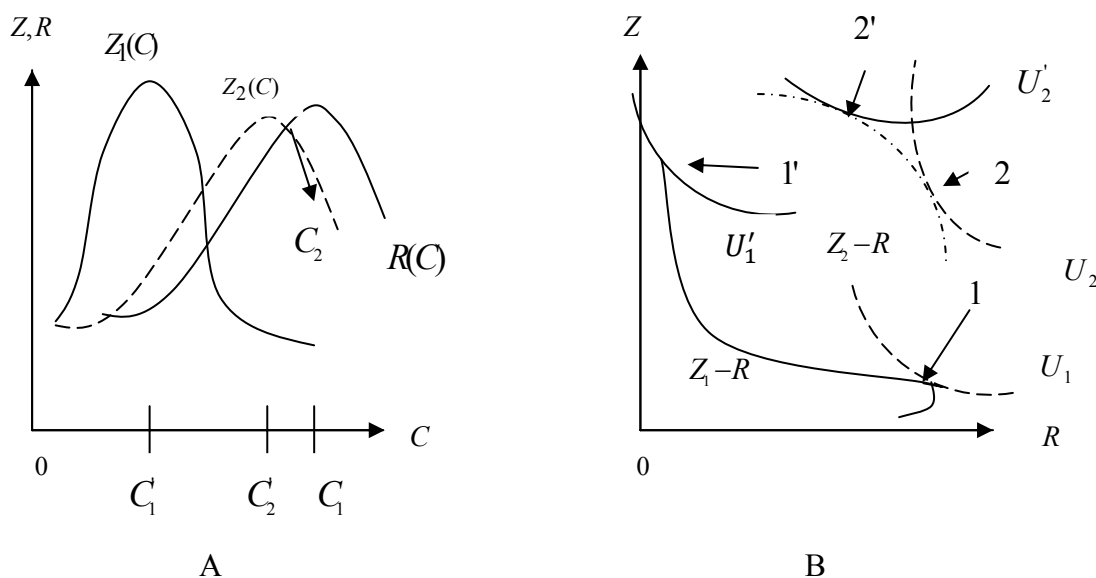
Figura 6 Mudanças nas normas
Reproduzido de Iannaccone (1988)

No caso exemplificado pela figura $6A$, uma visão mais igualitária de gêneros, em termos de normas seculares, provoca um deslocamento para a esquerda da curva $Z(C)$, onde Z_2 converte-se em Z_1. Isso porque está sendo considerado que a norma religiosa seria não igualitária entre os gêneros. Com isso C_Z desloca-se para a esquerda também e haverá um crescimento da distância entre as normas seculares e religiosas, a não ser que estas últimas sejam liberalizadas. À medida que essa distância aumenta, poderá haver um colapso da fronteira de possibilidades de produção, a qual, deixando de ser côncava, passará a ser convexa. O ponto de tangência entre a curva de indiferença e a curva $Z - R$ irá se deslocar do meio para as extremidades da fronteira de produção. Nesse caso, o indivíduo tende a assumir posições que estejam mais afastadas do centro do espectro $C_z - C_r$. Assim, pequenas diferenças nas preferências individuais podem levar a grandes disparidades em termos de conduta, conforme mostrado na figura $6B$, onde se encontram duas curvas de indiferença representando as preferências de dois indivíduos. Embora os pontos de tangência ótimos 2 e $2'$ estejam bem próximos, a forma como cada um dos indivíduos reage a alterações nas normas seculares difere bastante, o que está representado pela distância entre os pontos 1 e $1'$ localizados nas extremidades da fronteira de possibilidades de produção $Z - R$. Feitas essas considerações sobre os impactos das mudanças das normas, relativamente à conduta dos indivíduos que buscam otimizar a alocação de seus recursos entre *commodities* religiosas e seculares, Iannaccone faz a seguinte proposição: modificações sociais que resultam em aumento da distância entre normas seculares e religiosas podem provocar a polarização entre membros de uma mesma igreja, após uma acomodação inicial, em grupos antagônicos. Isso pode acontecer mesmo que as preferências entre os indivíduos sejam ligeiramente diferentes.

3.Redução da tolerância. A determinação do custo de desvio das normas religiosas é dada pela taxa a qual declina a curva $R(C)$ à medida que a conduta do indivíduo distancia-se de C_r. Quanto maior for a taxa de declínio, maior será o custo do desvio. A diminuição da tolerância corresponde a um estreitamento da curva $R(C)$, que, se for tomada como uma função densidade de probabilidade, significa dizer que haverá uma diminuição da variância. O modo pelo qual os indivíduos irão reagir à redução da tolerância será similar aos resultados vistos no item anterior. Isso quer dizer que, mesmo havendo pequenas diferenças em termos de preferências individuais, a transformação da fronteira de possibilidades de produção $Z - R$ de curva côncava em curva convexa irá

produzir reações opostas dos indivíduos à redução da tolerância, o que vai depender de suas posições iniciais. Penalidades que tenham o objetivo de impedir a disseminação de comportamentos considerados heréticos podem afastar ainda mais aqueles que já tinham uma conduta distanciada de C_r, fazendo-os abandonar definitivamente o grupo religioso.

4.Características socioeconômicas. De modo idêntico ao que a produtividade secular do indivíduo depende da cultura em que ele vive, da educação que recebeu, de sua idade, de suas habilidades profissionais, de sua experiência, dos contatos sociais que possui, a produtividade religiosa também irá depender de uma série de fatores. Entre esses fatores está o suporte implícito do grupo religioso ao qual o indivíduo pertence, denominado de $\phi_r(C)$ e também da capacidade individual para utilizar esse suporte, dada por S_r. Este último fator é correlacionado positivamente com uma série de outros fatores: tamanho da comunidade religiosa ao qual pertence o indivíduo, conhecimento das doutrinas, dogmas e rituais dessa comunidade religiosa; freqüência aos cultos, envolvimento nas atividades eclesiásticas desenvolvidas pela comunidade, dentre outros. Conforme esses fatores cresçam, S_r crescerá na mesma proporção, fazendo com que a curva $R(C)$ desloque-se para cima, como pode ser percebido nas figuras $7A$ e $7B$.
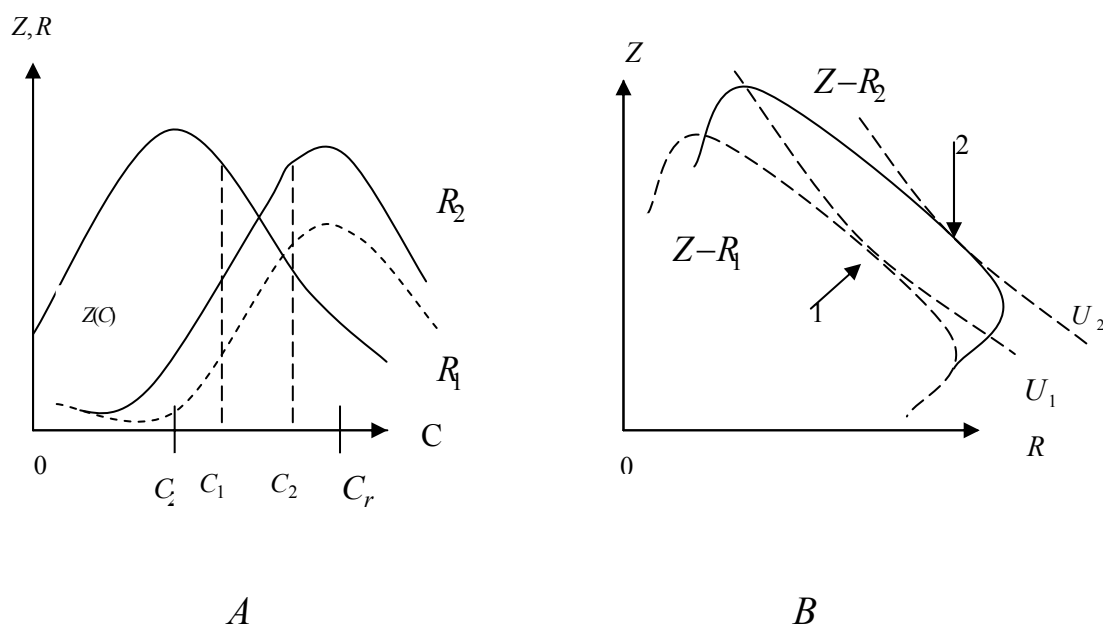
Figura 7 Características socioeconômicas
Reproduzido de Iannaccone (1988)

3.3.4 A diferença entre igreja e seita

Iannaccone define, de um modo preciso e elegante, a diferença entre igreja e seita ao basear esses conceitos em termos matemáticos. Segundo ele, as organizações religiosas que têm fronteiras de possibilidade de produção côncavas podem ser denominadas de igrejas. Por outro lado, aquelas organizações que apresentam fronteiras de possibilidades de produção convexas podem ser chamadas de seitas. Normalmente, a curva $Z-R$ é côncava. No entanto, quando a distância entre as normas religiosas e as normas seculares aumenta, a curva pode colapsar e tornar-se convexa. Isso também pode acontecer se a tolerância em relação ao afastamento das normas diminuir.

A curvatura da fronteira de possibilidades de produção é determinada pelas relações entre as funções de produção de *commodities* religiosas e seculares, sendo o resultado das interações existentes entre a organização religiosa e a sociedade na qual está inserida. Além disso, a propriedade de concavidade/convexidade da curva não está relacionada ao indivíduo e sim à organização religiosa, derivando-se das propriedades das funções de produção religiosa e secular. Além disso, essa propriedade é formada endogenamente no modelo de Iannaccone, resultando diretamente das condições vigentes de escassez, de produção e de escolha racional. Se a organização religiosa tiver um perfil mais próximo das normas seculares ela terá uma fronteira de possibilidades de produção côncava. Se, pelo contrário, tiver um perfil de afastamento dessas normas, sua fronteira de possibilidades de produção será convexa. Essas diferenças estão representadas nas figuras $8A$ e $8B$.
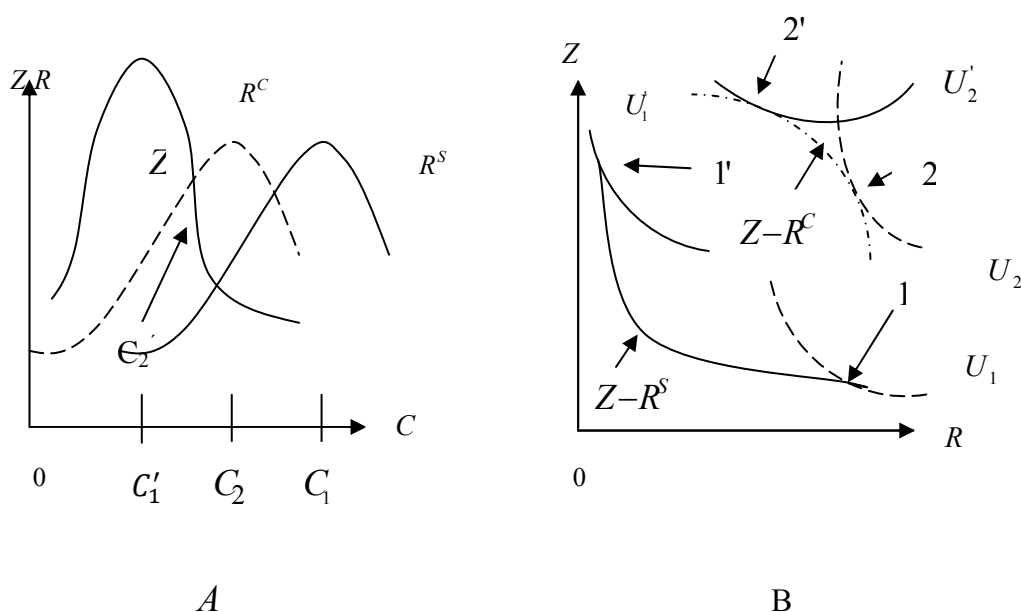
Figura 8 Perfis de Igreja e de Seita
Reproduzido de Iannaccone (1988)

A figura $8B$ retrata uma fronteira de possibilidades de produção gerada por uma igreja padrão, isto é, com um perfil R^C e também uma fronteira de possibilidades de produção associada a uma seita padrão R^S. Os membros de uma igreja padrão escolhem suas cestas de consumo ao longo da fronteira de possibilidades de produção côncava $Z - R^c$. Considerando que os pontos de tangência 2 e 2' representam o consumo ótimo, essas escolhas estão associadas às condutas C_2 e C'_2, respectivamente. Os membros da seita fazem suas escolhas ao longo da fronteira de possibilidades de produção $Z - R^S$. Suas cestas escolhidas correspondem aos pontos de tangência 1 e 1′, o que corresponde às condutas C_1 e C'_1. Depois da análise de como as mudanças nas preferências, nas normas de conduta, na tolerância ou nas características socioeconômicas afetam a fronteira de possibilidades de produção, são feitas as seguintes proposições:

Proposição 1: Os membros de uma igreja são tendentes a ter uma conduta relativamente próxima àquela adotada pelas normas seculares. Esses indivíduos também são bastante influenciáveis por mudanças nessas normas. No entanto, o ajustamento do padrão de conduta dos membros de uma igreja às alterações das normas sociais é realizado de modo gradual, sem descontinuidades. Os membros de uma seita, ao contrário, tendem a adotar posições extremistas, ou muito próximas das normas sociais

ou muito distantes destas, não existindo a possibilidades de adoção de posturas intermediárias. Essa proposição leva ao seguinte corolário:

Corolário: As seitas dividem os indivíduos em duas categorias: os seus membros, denominados de "crentes verdadeiros", e aqueles classificados pela norma sectária como não-membros, pagãos, heréticos ou infiéis, os quais rejeitam a postura adotada pela seita e são, por sua vez, excomungados por esta. Nas seitas existe uma flutuação relativamente grande no fluxo de entrada e saída de pessoas.

No caso das chamadas "seitas" neopentecostais brasileiras, entre as quais podem ser citadas a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo, todas fundadas por pastores brasileiros, essa distinção de Iannaccone, se adotada, deveria levar a uma revisão no modo como os sociólogos classificam essas organizações religiosas, já que as denominam, comumente, de seitas . No entanto, são grupos religiosos que procuram conformar-se às normas seculares, liberando seus aderentes para praticarem atividades vedadas a seitas pentecostais mais antigas, como a Igreja Deus é Amor. Segundo Mariano (2004):

> Sem perder necessariamente sua distintividade religiosa, as igrejas neopentecostais revelam-se, entre as pentecostais, as mais inclinadas a acomodarem-se à sociedade abrangente e a seus valores, interesses e práticas.

Nesses grupos religiosos, continuam proibidos apenas o consumo de álcool, drogas, fumo e a prática de atividades sexuais condenadas pela Bíblia. Em outro artigo (2008, p. 60,61), Mariano sustenta opinião semelhante, no caso, sobre a Igreja Universal do Reino de Deus:

> Veja-se o caso, por exemplo, da Igreja Universal, definida como seita por manter uma elevada tensão com a cultura nacional. Por conta do evangelismo eletrônico, dos megatemplos, das fartas promessas de bênçãos de prosperidade material e de cultos de massa, a Universal apresenta elevado contingente de clientes – *free-riders* – à procura de graças pontuais, o que deveria resultar em baixo compromisso e declínio numérico, ainda mais por cobrar, com a importante exceção do sacrifício financeiro, custos comportamentais

> relativamente baixos. No entanto, dados da pesquisa Novo Nascimento, realizada em meados dos anos de 1990 no Rio de Janeiro, reiteram a teoria da *stricteness*, ao revelar que os fiéis da Universal participaram menos do evangelismo no mês anterior à pesquisa que seus pares de outras igrejas, mas, por outro lado, colocam essa teoria em xeque, ao mostrar que eles pagaram proporcionalmente mais dízimos e ofertas, e freqüentaram mais os cultos, o que evidencia custos e compromissos elevados(cf. Fernandes, 1998).

Na verdade, se tais organizações forem consideradas como igrejas e não como seitas, o suposto problema com a definição de Iannaccone desaparece.

Proposição 2: As seitas caracterizam-se por estabilidade e uniformidade na sua postura adotada frente às mudanças sociais, em contraposição ao comportamento de seus membros. Enquanto muitos indivíduos ingressam e abandonam uma seita com relativa facilidade, aqueles que permanecem na seita tendem a adotar uma conduta uniforme, tendendo essa uniformidade a ser tão mais intensa quanto maior for a mudança nas normas sociais. A única alternativa para aqueles que ingressarem na seita e não aderirem de forma estrita e rigorosa às suas normas sectárias será abandonarem esse grupo religioso. Nesse caso, as mudanças sociais tendem a conferir maior poder de coesão e unidade de conduta àqueles membros aderentes da seita. Por outro lado, as comunidades religiosas classificadas como igrejas tendem a ser mais inclusivas, permitindo uma grande variação em termos de conduta individual a seus membros. Também reagem com flexibilidade às mudanças sociais.
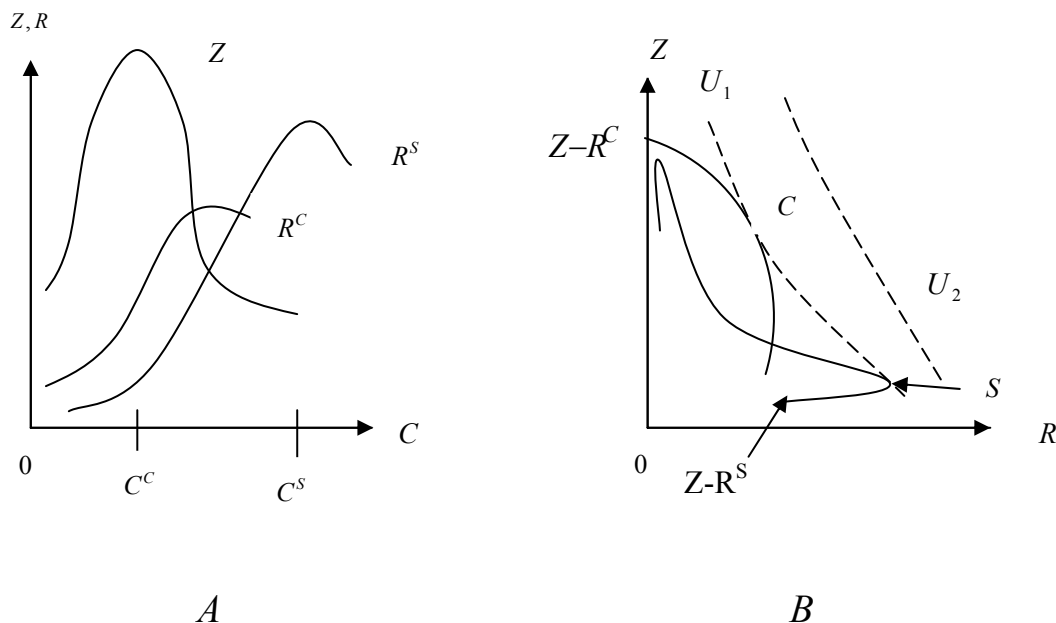
Figura 9 Compensação de perdas de oportunidades seculares
Reproduzido de Iannaccone (1988)

Quanto à questão da escolha entre ingressar numa igreja ou numa seita, o indivíduo irá apenas optar por essa última, segundo Iannaccone, se a seita oferecer maior compensação que a igreja. Iannaccone considera que a maioria das *commodities* religiosas, como certeza da salvação e iluminação interior, apresenta pouca substitutibilidade em relação a *commodities* seculares como riqueza e *status*, afirmando, por isso, que as seitas devem fornecer uma ampla diversidade de recompensas seculares. Essa afirmação pode e deve ser questionada, tomando como exemplo o caso do Cristianismo primitivo, o qual era visto pelo Judaísmo, uma religião estabelecida há séculos, como uma seita (Atos dos Apóstolos 24.5), tendo em conta o ensino de Cristo sobre a questão:

> Não ajunteis para vós tesouros na terra; onde a traça e a ferrugem os consomem, e onde os ladrões minam e roubam; mas ajuntai para vós tesouros no céu, onde nem a traça nem a ferrugem os consomem, e onde os ladrões não minam nem roubam.(Evangelho de Mateus 6.19,20)

> Pois que aproveita ao homem se ganhar o mundo inteiro e perder a sua vida? ou que dará o homem em troca da sua vida?(Evangelho de Mateus 16.26).

Esses ensinos eram contrários aos conceitos religiosos do Judaísmo sobre a riqueza, que viam na prosperidade material um sinal indubitável da aprovação Divina quanto à conduta da pessoa. Empregando os conceitos da Economia da Religião, pode ser afirmado que o apóstolo Paulo de Tarso, escritor da maioria dos livros do Novo Testamento, considerava , assim como Jesus Cristo, os bens espirituais do Cristianismo como sendo substitutos dos bens seculares, como está escrito na carta de Paulo aos Filipenses, no capítulo terceiro, versículos 7-14:

> Mas o que para mim era lucro passei a considerá-lo como perda por amor de Cristo. Sim, na verdade, tenho também como perda todas as coisas pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; pelo qual sofri a perda de todas estas coisas, e as considero como refugo, para que possa ganhar a Cristo, e seja achado nele, não tendo como minha justiça a que vem da lei, mas a que vem pela fé em Cristo, a saber, a justiça que vem de Deus pela fé; para conhecê-lo, e o poder da sua ressurreição e a participação dos seus sofrimentos, conformando-me a ele na sua morte, para ver se de algum modo posso chegar à ressurreição dentre os mortos. Não que já a tenha alcançado, ou que seja perfeito; mas vou prosseguindo, para ver se poderei alcançar aquilo para o que fui também alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, quanto a mim, não julgo que o haja alcançado; mas uma coisa faço, e é que, esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão adiante, prossigo para o alvo pelo prêmio da vocação celestial de Deus em Cristo Jesus.

O apóstolo Paulo, que pertencia à respeitada classe religiosa dos fariseus, ao converter-se ao Cristianismo, na época chamado de “Seita dos Nazarenos” (Atos dos Apóstolos 24.5), teve que abrir mão de seus privilégios enquanto fariseu e, além disso, foi deserdado por sua família. Mas, diferentemente do que afirma Iannaccone sobre a oferta das *commodities* seculares, pelas seitas, ao recém-convertido, ao ingressar numa comunidade religiosa considerada como uma seita, Paulo não teve nenhuma oferta de bens seculares que compensassem o que ele havia perdido.Pelo contrário, ele teve que enfrentar muitas perseguições e sofrimentos. No entanto, considerava isso como sendo válido, tendo em vista a recompensa futura que esperava receber na outra vida, conforme está escrito na Segunda Epístola a Timóteo, capítulo quatro, versículos 6-8:

> Quanto a mim, já estou sendo derramado como libação, e o tempo da minha partida está próximo. Combati o bom combate, acabei a carreira, guardei a fé. Desde agora, a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, justo juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amarem a sua vinda.

A grande esperança de Paulo, assim como de outros cristãos que viviam no Império Romano e preferiram ser despojados de tudo que possuíam ou mesmo ser martirizados a negar a sua fé , era a de alcançar a vida eterna, como está escrito na Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo quatro, versículos 7-11:

> Temos, porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus, e não da nossa parte. Em tudo somos atribulados, mas não angustiados; perplexos, mas não desesperados; perseguidos, mas não desamparados; abatidos, mas não destruídos; trazendo sempre no corpo o morrer de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossos corpos; pois nós, que vivemos, estamos sempre entregues à morte por amor de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal.

Esse tipo de pensamento tinha como base o ensino de que os bens materiais e seculares eram transitórios e efêmeros, mas os bens espirituais ligados à salvação cristã eram eternos (II Co 4-16-18) :

> Por isso não desfalecemos; mas ainda que o nosso homem exterior se esteja consumindo, o interior, contudo, se renova de dia em dia. Porque a nossa leve e momentânea tribulação produz para nós cada vez mais abundantemente um eterno peso de glória;não atentando nós nas coisas que se vêem, mas sim nas que se não vêem; porque as que se vêem são temporais, enquanto as que se não vêem são eternas.

Esse último versículo demonstra como eram importantes os bens religiosos para os primeiros cristãos e o quanto julgavam esses bens como substitutos perfeitos dos bens seculares.

Proposição 3: Seitas são mais atrativas para indivíduos com menores oportunidades seculares. Assim, condições de escassez de oportunidades seculares favorecem a conversão de pessoas a seitas. Isso pode acontecer, por exemplo, no caso

de pessoas que vêem subitamente seu padrão sócio-econômico cair como resultado de demissão, recessão ou desemprego. Isso está representado nas figuras $10A$ e $10B$.

O deslocamento da curva Z_2 para Z_1 na figura $10A$ representa a redução de oportunidades seculares para o indivíduo, fazendo com que o ponto C^S, relativo à seita, passe a se tornar mais atrativo que o ponto C^C, relativo à igreja. Abundantes oportunidades seculares geram o ponto de otimização C na figura $10B$, o qual está relacionado à fronteira de possibilidades de produção côncava, enquanto escassas oportunidades sociais geram o ponto de otimização S na fronteira de possibilidades de produção convexa.

Corolário: Uma seita que pretende tornar-se viável deve impor pesadas exigências sobre os recursos de seus aderentes, principalmente tempo e dinheiro, sob pena de não poder fornecer as recompensas demandadas por estes. Assim, uma seita tem níveis de participação e de contribuição financeira maiores comparativamente aos membros de uma igreja.

Proposição 4: Mesmo que as seitas não consigam converter a maioria de qualquer segmento social, mostram-se mais atraentes para indivíduos com relativamente escassas oportunidades seculares e, portanto, menores custos de rejeição às atrações mundanas, conforme representado nas figuras $10A$ e $10B$.
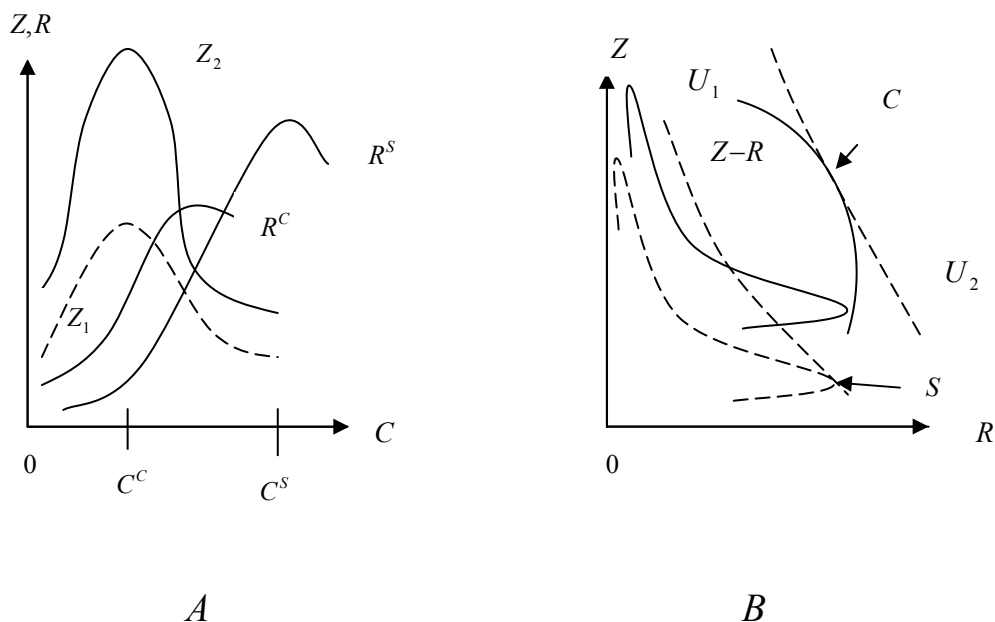
Figura 10 Impacto da diminuição de oportunidades seculares
Reproduzido de Iannaccone (1988)

Outro fato a ser ressaltado também é que oportunidades seculares mais escassas, como no caso de mulheres e de minorias, fazem com que as seitas sejam mais atrativas para esses grupos. Assim, haveria uma correlação positiva entre *status* social e econômico e o tipo de religião professada pelo indivíduo. As igrejas e denominações maiores tendem a atrair as pessoas com maior nível de renda e de instrução. Já as seitas tenderiam a atrair as pessoas com menor renda e menor escolaridade.

3.3.5 O modelo matemático

O objetivo do indivíduo é dado por

$$
\begin{aligned}
&Max \;\; U(Z,R) \\
&s.a. \\
&Z = S_z \phi_z \\
&R = S_r \phi_r
\end{aligned}
$$

onde $\phi_i = \phi_i(C, C_i, \sigma_i)$ $\forall i = z, r$ e os parâmetros $C_i, S_i, \sigma_i > 0$ são dados. O termo $\phi_r(C)$ representa o suporte da igreja, S_r a capacidade individual para utilizar esse suporte[5] e σ_i a tolerância do afastamento da norma C_i.

Assume-se que a função utilidade $U(Z, R)$ é quase-côncava e crescente em ambos os argumentos, além de ser duas vezes continuamente diferençável, da mesma forma que o são as funções de produção de *commodities* Z e R. Para $i = z, r$ assume-se que ϕ_i tem um limite inferior (que pode ser igual a zero) que alcança um máximo global em C_i. Além disso, ϕ_i é estritamente crescente para $C < C_i$, estritamente decrescente para $C > C_i$, estritamente côncava para $|C - C_i| < \sigma_i$, estritamente convexa para $|C - C_i| > \sigma_i$. Também é assumido que $C_Z \neq C_r$ e $C_Z < C_r$.

As condições de primeira ordem e de segunda ordem são dadas, respectivamente, por $\frac{\partial U}{\partial C} = 0$ e $\frac{\partial^2 U}{\partial C^2} < 0$. A condição de primeira ordem pode ser escrita da seguinte forma

$$-\frac{\partial U/\partial Z}{\partial U/\partial R} = \frac{\partial R/\partial C}{\partial Z/\partial C}$$

O termo do lado esquerdo da equação mensura a inclinação da curva de indiferença no ponto C^*. O termo do lado direito indica a inclinação da fronteira de possibilidades de produção. A condição de primeira ordem requer que C* seja o ponto de tangência. As premissas sobre U, ϕ_r e ϕ_Z asseguram que o termo do lado esquerdo permaneça sempre com o sinal negativo. O termo do lado direito é positivo quando $C < C_Z$, igual a zero em C_Z, negativo entre C_Z e C_r e tende a $-\infty$ quando C aproxima-se de C_r. A concavidade/convexidade da fronteira de possibilidades de produção é dada por

---

[5] Embora Iannaccone não mencione, aqui poderia ser empregada uma expressão logarítmica para Z e R. Dessa forma, o suporte da igreja e a capacidade individual para utilizar esse suporte poderiam ser separados, de modo a representar o caso de pessoas que, mesmo sem o apoio de igrejas, mantêm a sua religiosidade de forma privada.

$$\frac{d^2Z}{dR^2}=\frac{\left(\partial^2 Z/\partial C^2\right)\left(\partial R/\partial C\right)-\left(\partial^2 R/\partial C^2\right)\left(\partial Z/\partial C\right)}{\left(\partial R/\partial C\right)^3}$$

Uma condição suficiente para a concavidade/convexidade no ponto $(Z(C), R(C))$ é que tanto R e Z apresentem localmente concavidade/convexidade em C. A fronteira de possibilidades de produção deve ser sempre côncava quando $|C_r - C_z| > \sigma_r + \sigma_z \quad \forall C \in [C_z + \sigma_z; C_r + \sigma_r]$. Por outro lado, se $|C_r - C_z| < \sigma_r + \sigma_z$ a fronteira de possibilidades de produção será convexa. Assim, fica demonstrado que um grupo religioso poderá ser caracterizado como igreja se a distância entre as normas religiosa e secular adotadas for suficientemente pequena ou o seu nível de tolerância for suficientemente grande. Alternativamente, um grupo religioso assumirá o perfil de uma seita se a distância entre as normas religiosa e secular for suficientemente grande e o nível de tolerância for suficientemente pequeno.

Quanto à forma de Z e de R, as funções de produção, duas considerações adicionais são feitas por Iannaccone a fim de garantir que estas sejam bem-comportadas, conforme asseverado anteriormente. A primeira é a de que funções bem-comportadas são a classe mais simples de funções suavizadas que garante as premissas 5 e 6. A segunda é a que assevera que funções bem-comportadas surgem em condições de incerteza.

Suavidade e simplicidade – Assumindo que $Z(C)$ não possui nenhuma descontinuidade ou canto, existirá uma derivada $Z'(C)$ que é contínua para todos os valores de C, onde $Z'(C_z) = 0$, desde que Z alcance o máximo em C_z e $\lim_{C\to\pm\infty} Z'(C) = 0$, contanto que Z seja limitado pela esquerda e decresça monotonicamente quando $C \to \pm\infty$. A continuidade implica em que Z' alcança um máximo não negativo em algum ponto $C_1 < C_z$ e um mínimo não positivo em algum ponto $C_2 > C_z$, onde Z é estritamente côncava $\leftrightarrow Z \in [C_1, C_2]$ e estritamente convexa se estiver fora desse intervalo. Idêntico raciocínio se aplica a R.

Incerteza – Assumindo que um indivíduo é penalizado apenas no caso em que sua conduta seja percebida como desviante das normas pelos demais e que essas percepções sejam estimativas imperfeitas de sua real conduta estabelecidas pela equação $C = C_t + \epsilon$, onde C_t é a real conduta do indivíduo e ϵ é variável estocástica simétrica com média zero. A função de recompensa esperada é dada por $E(Z)$ que tende a ter

forma de sino mesmo que Z não tenda a assumir esse formato, o que se torna possível substituindo $Z(C)$ por sua média ponderada dada por $\overline{Z} = \int_{-\infty}^{+\infty} Z(C+\epsilon)p(\epsilon)d\epsilon$.

Em seguida será apresentado o modelo de Durkin e Greeley (1991).

3.4 O MODELO DE DURKIN E GREELEY (1991).

Em 1991 Durkin e Greeley criaram um modelo de escolha racional para a religião envolvendo incerteza. A escolha religiosa é considerada como sendo ligada à fé. A prática religiosa é vista como sendo a alocação do tempo necessário pelo indivíduo para que este mantenha a sua fé diante de um mundo envolto em incertezas. A quantidade ótima de fé e a quantidade ótima de prática religiosa vão depender, principalmente, do custo de manutenção da fé e do nível de capital religioso.

A maioria dos modelos de escolha racional opera sob a premissa da informação perfeita, em que as decisões dos indivíduos não são afetadas pelo risco ou pela incerteza. No entanto, grande parte das decisões a serem tomadas no dia-a-dia envolve a incerteza e, assim, aqueles modelos estariam incompletos. A escolha religiosa, por exemplo, segundo os autores, é aquela que envolve o maior nível de incerteza e de risco, já que a informação a respeito da existência de Deus e de uma vida pós-morte é imperfeita e não se tornaria mais precisa com o passar do tempo, ainda que a prática religiosa possa conferir sentido de propósito aos indivíduos religiosos.

Os autores fundamentam o problema da incerteza da escolha religiosa na Aposta de Pascal como um problema de maximização de utilidade esperada e na fé como sendo um seguro. A Aposta de Pascal será sumarizada logo a seguir.

3.4.1 A Aposta de Pascal e Críticas

Tabela 4 A Aposta de Pascal

	Deus existe	Deus não existe
Crente	$+\infty$	0
Descrente	$-\infty$	0

Fonte: Penseés (2002)

A Aposta de Pascal envolve dois estados da natureza: a existência ou a não existência de Deus; e dois jogadores: um crente, que vive de acordo com a sua fé em Deus; e um não crente, que vive como se Deus não existisse.

No caso de Deus existir, o indivíduo crente terá uma vida de felicidade eterna no céu e o seu ganho será infinito. Se Deus não existir, segundo Pascal, o indivíduo não terá como saber que a sua crença estava errada e não terá perdido nada com isso. Quanto ao descrente, que vive sem acreditar que Deus não existe, se a sua opção for correta, não irá ganhar nenhuma recompensa. Por outro lado, se sua opção de não acreditar na existência de Deus estiver errada, ele irá perder a oportunidade de experimentar uma vida eterna de felicidade. Dessa forma, a opção dominante é acreditar que Deus existe.

No entanto, a Aposta de Pascal está sujeita a uma série de críticas e objeções. Uma delas é a de que para ter-se a vida eterna é preciso muito mais do que crer em Deus, já que, conforme a Bíblia, da qual Pascal derivou sua fé, até os demônios crêem que Ele existe (Tg 2.19), mas nem por isso diz-se que serão salvos. Segundo a Bíblia para alguém ser salvo é necessário, dentre outras coisas, arrepender-se (Lc 13.3,5), crer em Jesus Cristo e ser batizado (Mc 16.6), nascer de novo (Jo 3.3), ser como uma criança (Mc 10.15), invocar o Nome do Senhor (At 2.21) e perseverar até o fim (Mt 24.13). Na concepção Paulina, a salvação tem três estágios: começa com a justificação, que significa declarar alguém justo como se nunca tivesse pecado antes (Rm 5.1), continua com a santificação, que é a separação do crente para ser instrumento nas mãos da Divindade, e termina apenas com a glorificação no céu.

Outra objeção é a de que existem custos para a prática religiosa, diferentemente do que afirmou Pascal. Com base em suas crenças, os adeptos religiosos fazem contribuições financeiras, como dízimos, ofertas e doações. Além disso, esses crentes investem parte considerável do seu tempo, um recurso escasso, para exercer a sua fé. Devem ser mencionados também os custos de aspecto psicológico relacionados à prática religiosa, já que as religiões, via de regra, adotam códigos de conduta que, em muitos casos, restringem as alternativas de seus fiéis em relação a determinadas escolhas tais como casamento, profissão, investimentos e consumo de bens e serviços considerados prejudiciais à fé, como bebidas alcoólicas, fumo e literatura erótica. São os chamados sacrifícios e estigmas, conforme Iannaccone (1992d). Esses custos poderiam tomar a forma de discriminação de gênero, como ocorre em países mulçumanos, onde as mulheres são submetidas a diversos tipos de coerção religiosa, podendo levar mesmo à violência física. Nesse quesito, podem ser citados os diversos tipos de conflitos religiosos que provocaram perseguições, prisões, tortura e morte, como na Inquisição e na perseguição dos Valdenses, Albigenses e Cátaros (C.T MARSHALL *in* ELWELL, 1990, v.III. p. 607-608; R.G CLOUSE, p. 36,37 e O.G OLIVER JR *in* ELWELL,1988, v.I, p.246) , ou em guerras em cuja origem estiveram subjacentes questões religiosas, como na Guerra dos Trinta Anos (R.G.CLOUSE *in* ELWELL, 1990,v.II,p.233) .

Outro argumento contrário é a possibilidade de que em lugar do Deus judaico-cristão exista outro deus que não estaria disposto a recompensar a fé dos cristãos, pelo contrário, iria puni-los, invertendo os resultados previstos pela Aposta de Pascal (JORDAN, 1994).

A subseção, apresentada a seguir, trata da crítica de Montgomery à utilização da Aposta de Pascal por Durkin e Greeley. A parte referente aos comentários sobre a controvérsia Pelágio-Agostiniana não está presente no artigo original. Assim, é uma contribuição do autor da tese ao modelo de Durkin e Greeley.

3.4.2 A crítica de Montgomery, a Controvérsia Pelágio-Agostiniana e o risco e incerteza de Knigth.

Montgomery (1992) faz uma crítica à utilização da Aposta de Pascal como fundamento para o artigo de Durkin e Greeley. Ele observa que, em lugar de considerar que a fé de um crente está relacionada à crença subjetiva sobre a existência de Deus, o artigo avalia a fé como sendo uma variável de escolha, equiparando-a com a prática religiosa. Isso, segundo Montgomery, não seria possível, pois as pessoas não têm a capacidade de poder escolher entre crer ou não crer.

De fato, a concepção de Montgomery nessa questão está de acordo com Agostinho[6], que formulou a doutrina do Pecado Original, derivada do Livro do Gênesis, a qual sustenta que o ser humano só pode ser salvo pela Graça Divina por meio da fé, embora Montgomery, em seu artigo, não tenha feito nenhuma referência ao Bispo de Hipona.

Agostinho refutou a doutrina de Pelágio[7] sobre o livre-arbítrio, a qual ensinava que o ser humano poderia, por si mesmo, caminhar em direção à salvação sem o auxílio especial da Graça Divina. Segundo esse conceito, as pessoas poderiam escolher entre acreditar em Deus e submeter-se aos seus propósitos ou não acreditar nele e permanecerem rebeldes. Deve ser dito também que a concepção de Durkin e Greeley, que é pelagiana, embora estes autores não se dêem conta disso, apresenta problemas de ordem prático-teológica, como o de o indivíduo simplesmente crer para escapar de um castigo ou para receber uma recompensa sem avaliar que isso poderia ser considerado não como fé e, sim, como puro motivo egoístico.

---

[6] Aurelius Augustinus nasceu em Tagaste, norte da África, em 354, onde cresceu, e foi Bispo de Hipona, onde morreu em 430. Viveu em Roma e em Milão, onde tornou-se professor de retórica. Antes de converter-se ao Cristianismo, foi adepto do Maniqueísmo, doutrina dualista que dividia o mundo entre bons e maus (ver N.L. GEISLER *in* ELWELL, 1988, v.I, p. 32,33). Um dos mais importantes teólogos e pensadores cristãos de todos os tempos. Segundo Geisler, Agostinho foi talvez o maior teólogo da antiguidade. A influência do pensamento agostiniano teve conseqüências profundas não apenas sobre o Cristianismo, mas sobre a vida de todo o Ocidente (ROYAL, 2007, p.100). Escreveu numerosas e importantes obras, entre elas Confissões e A Cidade de Deus.

[7] Teólogo cristão nascido na Britânia romana que viveu no IV-V século D.C, o qual sustentava que todos os seres humanos escolhiam entre acreditar em Deus ou não, e que poderiam tornar-se perfeitos por meio de uma vida justa baseada em seus próprios esforços ascéticos. Conseguiu angariar a simpatia de bispos e leigos, fazendo vários discípulos, entre os quais o mais famoso foi Celéstio, um polemista que notabilizou-se por sua defesa fervorosa das doutrinas de seu mestre. Pelágio, ao ser condenado inicialmente, conseguiu defender-se muito bem, sendo absolvido. Mas as pressões exercidas por bispos muito influentes sobre o Papa Zózimo fizeram com que a doutrina Pelagiana fosse declarada herética e os seus defensores excomungados, incluindo Pelágio e Celéstio (B. L. SHELLEY *in* ELWELL, 1990, v. III, p.126-128).

Por outro lado, Beck (2007) afirma que o debate entre Pelágio e Agostinho revela motivos racionais de auto-interesse também por parte da cúpula da hierarquia da Igreja, no século V, época da controvérsia, que a levaram a condenar a doutrina Pelagiana como sendo herética. Esses motivos eram basicamente dois: a) a possibilidade, temida pelos clérigos, de que a autoridade da Igreja fosse posta em xeque e b) a possibilidade de que os custos de conversão ao Cristianismo pudessem tornar-se elevados pelas exigências do rigoroso ascetismo por parte do Pelagianismo, minando o crescimento da Igreja e, particularmente, afastando os potenciais aderentes das classes elevadas do Império Romano.

A motivação de ordem econômica para a condenação de Pelágio, por parte da alta hierarquia da Igreja, está de acordo com os trabalhos de Iannaccone (1988, 1992 d, 1994 a), o qual afirma que a elevação dos custos de conversão, pelas organizações religiosas, por meio de sacrifício e estigma, implica na atração de pessoas com menores oportunidades sociais e de menor renda, as quais teriam a sua percepção de benefícios derivados da produção religiosa coletiva aumentada pelo afastamento de potenciais *free-riders*. Assim, sob a ótica da Escolha Racional, se as doutrinas de Pelágio tivessem prevalecido, as classes altas do Império Romano, principalmente a eqüestre e a senatorial, tenderiam a ficar afastadas do Cristianismo e este atrairia mais intensamente apenas as camadas de mais baixa renda, principalmente escravos.

Assim, Beck sustenta que não foram apenas razões de ordem teológica que levaram os Sínodos a condenar Pelágio, visto que a doutrina deste estava fortemente alicerçada na Bíblia, assim como a doutrina do Pecado Original de Agostinho. Diz Beck:

> That the validity of theological arguments alone was not decisive is demonstrated by the view of some modern scholars that the Pelagian doctrine did not deserve to be branded as “heresy.”

Em favor de sua afirmação ele cita Ferguson:

> If a heretic is one who emphasizes one truth to the exclusion of others, it would at any rate appear that [Pelagius] was no more a heretic than Augustine. His fault was in exaggerated emphasis, but in

> the final form his philosophy took, after necessary and proper modifications as a result of criticism, it is not certain that any statement of his is totally irreconcilable with the Christian faith or indefensible in terms of the New Testament. It is by no means so clear that the same may be said of Augustine. (1956: 182)

Além disso, Beck cita diversos versículos bíblicos que dão sustentação aos ensinos de Pelágio: na questão da liberdade e responsabilidade humanas (Deuteronômio 30.15, Eclesiastes 15.14-17, Ezequiel 18.20 e 33.12,16), sobre a necessidade conjunta de fé e de boas obras para a salvação (Mateus 7.19-22, Romanos 2.13, Tito 1.16), sobre o exemplo de Cristo e o preceito da perfeição (Mateus 5.48, I Epístola aos Coríntios 11.1, Epístola aos Filipenses 2.14,15 e I Epístola de João 1.6).

O alcance teórico-prático das diferentes concepções entre, de um lado, Durkin e Greeley, e, de outro, Montgomery, ainda que nenhum deles tenha percebido as intrínsecas conexões de suas respectivas abordagens, no que concerne à salvação humana, com os pressupostos teológicos suscitados pela controvérsia Pelágio-Agostiniana, deve ser esclarecido à luz das conseqüências desse debate. As diversas interpretações da Bíblia feitas por diferentes ramificações do cristianismo, relativas aos meios da Redenção do ser humano, resultam em diferentes Soteriologias, isto é, doutrinas da salvação humana. A controvérsia que opôs Agostinho e Pelágio teve repercussões duradouras para o desenvolvimento do Cristianismo. Para algumas correntes cristãs, como a Católica Romana, a salvação humana decorreria da cooperação entre Deus e o ser humano, onde a Divindade já teria feito sua parte ao enviar seu Filho para salvar as pessoas e estas têm que possuir fé e praticar boas obras para que possam ser salvas. Mesmo aquelas que não reunissem suficientes pré-requisitos poderiam ser salvas depois da morte, segundo a doutrina católica, por meio da expiação no Purgatório. Neste lugar, segundo o catolicismo, depois de um período de sofrimento que variaria de acordo com a gravidade dos pecados cometidos em vida pelos indivíduos, estes poderiam ser absolvidos por Deus, podendo, finalmente, ir para o Paraíso. A doutrina do Purgatório é considerada uma importante inovação teológica com profundas implicações por Ekelund, Hebert e Tollinson (1992).

A Reforma Protestante retomou a posição agostiniana original no que se refere à salvação. A concepção de Lutero, que embasou a Confissão de Augsburgo (J.M. DRICKAMER *in* ELWELL, 1988, v.I, p. 328), e cuja opinião fundamenta grande parte dos Credos protestantes, é a de que a salvação decorre exclusivamente da fé, pois,

segundo a Bíblia, as pessoas são salvas pela Graça de Deus por meio da fé e esta é um dom divino, um presente de Deus (Ef 2.8,9). Para os calvinistas, a opção referente ao indivíduo escolher entre crer ou não crer em Deus, conforme afirmam Durkin e Greeley, seria, na verdade, absurda, porque as pessoas, segundo os calvinistas, já nasceriam predestinadas a serem salvas ou condenadas. Dessa forma, não poderiam escolher entre crer ou não crer em Deus. Montgomery afirma que a salvação vem da crença subjetiva (fé) e esta é um ato de vontade, o que está de acordo com a posição agostiniana baseada na Bíblia (Efésios 2.8,9) e com a maioria dos credos protestantes derivados da Confissão de Augsburgo.

A concepção de Pascal, de que ações podem levar a mudanças nas crenças[8], é mostrada por Montgomery como estando relacionada à Teoria da Dissonância Cognitiva. Dentro desse contexto, a Aposta de Pascal processa-se de um modo em que um indivíduo tem que escolher entre ter um comportamento religioso ou não. Dois estados da Natureza são possíveis: aquele em que Deus existe e aquele em que o mesmo não existe. No caso de Deus existir, o indivíduo que escolhe ter um comportamento religioso terá uma recompensa R. Por outro lado, se Deus não existir ou o indivíduo escolher não ter um comportamento religioso, este não irá receber recompensa alguma. Considerando que a estimativa da probabilidade subjetiva da existência de Deus é fixa e igual a p, o indivíduo racional escolherá exercer uma prática religiosa apenas no caso em que $pR - C > 0$, onde C é o custo da prática religiosa.

No entanto, segundo Montgomery aponta, a Teoria da Dissonância Cognitiva sugere que a estimativa da probabilidade subjetiva pode ser modificada de acordo com as ações. No caso em que o indivíduo escolher ter um comportamento religioso apesar de p assumir um valor relativamente baixo, isto irá criar uma situação de conflito cognitivo, que pode ser atenuado, por exemplo, se o indivíduo aumentar sua estimativa da probabilidade subjetiva sobre a existência de Deus para $p_H > p$. Por outro lado, se o nível de prática religiosa diminuir, aquela probabilidade irá também diminuir para $p_L < p$. A escolha racional, no caso em que não se sabe se Deus existe é aquela em que $p_H R - C > 0 > p_L R - C$.

Para Montgomery, Pascal assume que $p \in [0,1]$, sendo, portanto conhecido, introduzindo o risco na análise da escolha racional. Considerando que a recompensa

---

[8] Isso estaria em oposição ao que é defendido pela Teoria da Escolha Racional, a qual afirma que as crenças subjetivas não mudam na ausência de novas informações.

seja infinita, a escolha racional é aquela em que o indivíduo opta em exercer a prática religiosa, $\forall p > 0$. No entanto, se a recompensa é finita, a escolha racional é aquela em que p seja conhecido e onde $pR > C$.

Adotando a distinção de Frank Knight (2005) entre "risco" e "incerteza", Montgomery distingue "risco" como sendo a situação em que p é conhecido e "incerteza" a situação em que p é desconhecido. Simultaneamente, baseando-se em Rescher, Montgomery admite a existência de dois tipos de deuses, denominados de G e de G'. O indivíduo pode escolher entre três estratégias: crer em G, crer em G' e não crer em nenhum dos dois. As recompensas (Rs), punições (Ps), custos da prática religiosa (Cs) e probabilidades p são indicados na tabela a seguir:

Tabela 5 A Aposta de Pascal com dois tipos de deuses

	Deus G existe Probabilidade p	Deus G' existe Probabilidade p'	Nenhum deus existe Probabilidade 1-p-p´
Crença em G	$R - C$	$-P' - C$	$-C$
Crença em G'	$-P - C'$	$R' - C'$	$-C'$
Nenhuma crença	$-P$	$-P'$	0

Fonte: Montgomery (1992)

Assume-se, por simplicidade, que as recompensas e punições aplicadas por cada tipo de deus àqueles que lhes reverenciam, ou não, são equivalentes. Para cada opção, os valores esperados para cada opção são dadas por:

$$VE(crença\ \ em\ G) \quad = pR - p'P' - C$$
$$VE(crença\ \ em\ G') \quad = p'R' - pP - C'$$
$$VE(nenhuma\ crença) = -pP - p'P'$$

Quando as probabilidades p e p', bem como os *payoffs* são conhecidos, o indivíduo escolhe a opção que oferece a utilidade esperada de maior valor. No entanto,

considerando que a existência dos dois tipos de deuses embute incerteza, os valores de p e p' são desconhecidos e a escolha racional pode não se dar de modo claro. A crença em G pode ser a dominante se p tiver um valor elevado ou a crença em G' pode dominar caso p' tenha um valor elevado. Mas se p e p' tiverem um valor reduzido, então a estratégia dominante será a de não acreditar em nenhum dos dois tipos de deuses. Nesse contexto qualquer estratégia que não seja dominada em relação à outra pode ser considerada como "máxima". Como p ou p' podem assumir um valor elevado, ou ambos podem assumir um valor baixo, as estratégias de crer em G, crer em G' ou de não crer em nenhum dos dois tipos podem ser consideradas, individualmente, como sendo "máximas".

Com o objetivo de predizer qual das opções será escolhida, a Teoria da Decisão de Knight afirma que o *status quo* será abandonado apenas se a escolha não for "máxima", onde o *status quo* terá sido determinado, por exemplo, pela educação que os filhos receberam dos pais para acreditarem num determinado tipo de deus, em que a probabilidade subjetiva dessa crença assume um alto valor. Nesse caso, dificilmente o indivíduo abandonaria sua opção religiosa. Isso explicaria a reduzida mobilidade interdenominacional[9], segundo Montgomery, a qual resulta da incerteza associada à escolha religiosa, que teria alguma rigidez. Mas nem todas as opções sob cogitação poderiam ser consideradas máximas. Considerando, por exemplo, se G' distribui indistintamente recompensas e punições para crentes e descrentes, onde $P' = R'$, a crença nesse tipo de deus não poderia ser considerada como sendo "máxima", já que a mesma envolve um custo $C' \geq 0$ e seria uma estratégia dominada em relação à crença em G ou à descrença em ambos os tipos de deuses. Assim, uma predição desse modelo teórico seria que as religiões que crêem num deus que perdoa indistintamente a todas as pessoas, independentemente de serem crentes ou não, de terem se arrependido de seus pecados em vida ou, ao contrário, se caracterizado por serem rebeldes e transgressoras por toda a sua existência terrena, terão, na prática, dificuldades de atrair e manter fiéis[10].

---

[9] Essa conclusão de Montgomery não está de acordo com os dados sobre mobilidade interdenominacional apresentados no capítulo 2 desta tese, onde foi discutido o modelo de capital humano religioso.

[10] A tese ensinada pelos pensadores cristãos como Orígenes , Gregório de Nissa, João Escoto Erígena, F. Scheleiermacher, F. D. Maurice, dentre outros, da Apocatástasis ou Universalismo, isto é, de que todos no final seriam salvos, até mesmo incluindo o grande opositor de Deus e da humanidade, Satanás, foi rejeitada como herética pela Igreja cristã oficial. Dentre os mais conhecidos opositores desta tese estavam Agostinho e Jerônimo (ver B. A. DEMAREST *in* ELWELL, 1988, v.1, p.94-95; D. B. ELLER in ELWELL, 1990, v. III, p. 597-600). A decisão de qualificar a doutrina origenista como herética esteve de acordo com a previsão da Teoria de Knight da decisão, antecipando em séculos uma predição importante

Durkin e Greeley, em um artigo de 1992, respondem a Montgomery que o comentário deste, apesar de útil e construtivo, em lugar de focalizar as limitações da Teoria da Escolha Racional para explicar a opção religiosa dos indivíduos, sugere as oportunidades existentes de aplicação dessa teoria para a escolha religiosa. Os autores afirmam que, independentemente de a Aposta de Pascal ser analisada pela perspectiva da incerteza knightiana ou da dissonância cognitiva, isso não invalida o modelo que propuseram, onde, segundo eles, não se especifica se o indivíduo crê ou não em Deus, mas o grau de importância que atribuem à Divindade em sua vida.

Também não concordam com a afirmação feita por Montgomery de que a salvação resultaria da crença, como na Aposta de Pascal, porque, segundo a doutrina cristã, a salvação resultaria da aceitação da mensagem de Cristo, apesar das incertezas. Nesse sentido, uma interpretação válida da Aposta de Pascal não seria aquela em que um indivíduo descrente na divindade deveria assumir essa crença, de algum modo, para obter uma recompensa ou fugir da punição; mas sim aquela em que o indivíduo com uma crença fraca, isto é, com p ou p' reduzidos, deveria atribuir um papel importante para Deus em suas vidas, mesmo com a presença de incerteza.

Durkin e Greeley afirmam que, em seu modelo, as escolhas relativas a crenças feitas no presente influenciam o nível ótimo de crença a ser adotada no futuro. No entanto, essa influência não é determinada pelas expectativas e sim por meio do efeito produtividade resultante do "*learning by doing*" associado com a acumulação de capital religioso pelos indivíduos crentes, mesmo aqueles que têm um nível de crença ainda baixo. Isto é, à medida que esse tipo de indivíduo pratica sua fé, esta irá crescer conforme o seu nível de participação religiosa aumente no decorrer do tempo.

Outra refutação de Durkin e Greeley a Montgomery se dá no caso em que este acentua sua restrição quanto à possibilidade de p ser conhecido e bem definido, recorrendo, para isso, à Teoria da Decisão de Knight. Durkin e Greeley afirmam que a distinção entre risco e incerteza não é algo conclusivo em Teoria Econômica. Apesar disso, a teoria indica que, mesmo se as probabilidades não são conhecidas, desde que o problema satisfaça um conjunto de axiomas, a diferença entre risco e incerteza não é crucial para a resolução do problema. Assim, se os axiomas da escolha sob incerteza são satisfeitos, a Teoria da Utilidade Esperada pode ser aplicada à Aposta de Pascal.

---

da Teoria knightiana.

Durkin e Greeley argumentam que a probabilidade p de que Deus existe pode ser, *a priori*, conhecida em sentido semelhante àquele em que eventos incertos podem sê-lo a partir da aplicação da Teoria da Utilidade Esperada, como no caso de contratos de seguros de residências contra incêndios. Os autores sustentam que, mesmo quando as informações relativas a questões transcendentais, como a existência de Deus e de um período pós-vida, são carregadas de incerteza, existiriam algumas informações a partir das quais se poderiam formar expectativas.

Esse seria o caso de experiências de quase-morte e de fenômenos parapsicológicos, juntamente com informações da Física Teórica de que a criação do Universo teria sido um evento aleatório. Assim, se no caso de eventos corriqueiros da existência busca-se a explicação se estes têm caráter aleatório ou estariam obedecendo a algum tipo de causa determinada, raciocínio idêntico estaria sendo aplicado ao comportamento religioso adotado por alguém que crê em uma divindade e numa vida pós-morte. Aqui, segundo os autores, não se estaria atribuindo um valor igual a $p = 1$, mas se estaria atribuindo à crença na divindade um valor em que $p \in [0,1]$, de modo semelhante a outros tipos de problemas analisados com base na Teoria da Utilidade Esperada.

3.4.3 Um modelo de escolha religiosa como um seguro

Conforme dito anteriormente, o modelo de Durkin e Greeley baseia-se na Escolha Racional religiosa de um indivíduo que opta, de acordo com sua utilidade esperada, em exercer um nível ótimo de fé. A utilidade esperada é influenciada pela fé de duas formas: primeiro, como um seguro, a fé permite que o indivíduo possa proteger-se contra as incertezas relativas à existência de uma vida pós-morte. Por outro lado, a fé permitiria a esse indivíduo emprestar significado e objetivo à sua vida, independentemente da existência ou não de uma vida eterna. Por causa da incerteza, existe um custo para o exercício da fé[11]. O nível ótimo de fé depende estreitamente da dimensão desse custo. Aqui, o principal determinante do custo associado ao exercício

[11] Na Bíblia a fé não está associada à incerteza. Segundo a Epístola aos Hebreus, capítulo 11 e versículo primeiro, a fé é definida como “ o firme fundamento das coisas que não se vêem e a certeza de fatos que se esperam”.

da fé ou da prática religiosa seria o nível de capital humano religioso, o qual refletiria o nível de conhecimento, adquirido pelo indivíduo, dos ritos, tradições, doutrinas e dogmas de uma religião específica. O capital religioso, conforme o conceito definido por Iannaccone (1984, 1990 b) e apresentado no capítulo 2 desta tese, é acumulado ao longo do ciclo de vida por meio da prática religiosa e está associado positivamente com o nível ótimo de fé.

3.4.4 O modelo heurístico

Durkin e Greeley tratam a fé como uma variável contínua de escolha e não como algo que se possua ou não se possua. Aqui, novamente, deve ser apontado que essa é uma perspectiva pelagiana, embora Durkin e Greeley não tenham se apercebido desse fato. A fé, segundo eles, varia em termos de importância de indivíduo para indivíduo. Enquanto algumas pessoas dedicam suas vidas a uma carreira religiosa, outras têm uma fé tênue e inconstante. Outras simplesmente não têm fé alguma, como no caso de agnósticos, ateus, materialistas, etc.

O problema de maximização individual está condicionado à escolha de um nível de fé (ou de crença) relativamente às expectativas de probabilidade de uma existência pós-vida e aos efeitos da prática religiosa sobre a utilidade esperada da vida atual e da vida futura, no caso de acreditar-se naquela existência. Os autores comparam essa análise ao problema da aquisição de um contrato de seguros para uma casa, onde são definidos dois estados da natureza: um no qual a residência é destruída pelo fogo e outro no qual isso não ocorre. Como o agente racional desconhece qual estado irá ocorrer, a solução é maximizar sua utilidade esperada da seguinte forma:

$$UE = p_{E1}(w - pr) + p_{E2}(w - d - s)$$

Onde:

UE = Utilidade esperada

p_{E1} = Probabilidade de ocorrência do estado 1

p_{E2} = Probabilidade de ocorrência do estado 2

w = Valor da residência

p_r = Prêmio de risco

d = Perda decorrente de incêndio

s = Valor do seguro

Se o prêmio de risco e o valor do seguro forem iguais a zero nenhum contrato de seguro é estabelecido. Fazendo o contrato e pagando o valor do seguro, o agente estará incrementando sua riqueza no caso em que se verifique o estado 1, em que nenhum incêndio venha a ocorrer, e diminuindo sua perda potencial caso verifique-se o estado 2, onde aconteça o incêndio. Com isso, o agente estará reduzindo o diferencial entre os dois estados e maximizando UE.

Raciocínio idêntico pode ser aplicado ao comportamento religioso. No estado 1, a existência de Deus torna-se conhecida em algum tipo de pós-vida; no estado 2, não existe vida pós-morte. Com isso, toma-se como premissa que o indivíduo atribui uma probabilidade subjetiva $p \in [0,1]$ da ocorrência de cada estado.

O nível de renda em cada estado determina a utilidade desse estado. A renda em cada estado tem um componente pecuniário e um não pecuniário, cujo tipo vai depender do comportamento religioso do indivíduo. Se o indivíduo não adota nenhuma crença terá uma renda de dotação apenas, em qualquer um dos dois estados. Se o nível de prática religiosa for nulo e o estado 1 ocorre, o indivíduo irá enfrentar uma situação de perda em sua renda. Adotando um nível positivo de fé e ocorrendo o estado 1, há aumento na renda.

O custo da prática religiosa está estreitamente ligado ao nível da fé. Quanto maior for o nível de fé, maiores os custos. Os custos podem ser mensurados pelo tempo e dinheiro alocados para o exercício da fé, como o tempo empregado em serviços religiosos e os recursos financeiros ofertados para uma comunidade religiosa. Adota-se como premissa que maiores níveis de fé implicam em um nível maior de prática religiosa e, conseqüentemente, maiores custos. Os autores consideram que a informação

sobre a existência de Deus não é baseada sobre nenhuma experiência apriorística direta e que esse conhecimento não pode aumentar no decorrer do tempo[12].

No modelo em questão, o custo de manutenção da fé depende de vários fatores. O primeiro deles é o preço de mercado da fé. Tratando a fé como um contrato de seguro fornecido por igrejas ou organizações religiosas, o preço da fé seria o prêmio de seguro. No problema clássico de contrato de seguro, o valor do prêmio segurado está relacionado com a competição existente no mercado de seguradoras. Se a manutenção de um nível de fé depende do nível correspondente de prática religiosa, essa demanda é suprida pela oferta de contratos religiosos oferecidos pelas organizações religiosas, que exigem alocação de tempo e de dinheiro do fiel. Da mesma forma que no mercado de seguros, o preço que as organizações religiosas cobram pelos seus serviços, que é o preço de mercado da fé, vai depender do grau de competição do mercado religioso[13]. Quanto maior o nível de concorrência nesse mercado, menor o "prêmio de seguro da fé" e maior seria o nível de prática religiosa dos indivíduos religiosos, conforme predito pela Teoria do Mercado Religioso, apresentada no capítulo 2 deste trabalho. Os autores citam um estudo de Lawrence Iannaccone, que na época não havia sido ainda publicado, onde se apontava, com base em dados de questionários, que nos países onde existem igrejas monopolistas ou dominantes seria menor a importância dada pelos entrevistados à crença em Deus em suas vidas.

O custo de manutenção da fé, em segundo lugar, também está relacionado ao nível de fé mostrado por todos os participantes de uma comunidade religiosa já que, por ser a religião, de modo geral, praticada em grupos, a observação da fé de outras pessoas faria com que o fiel fosse impactado positivamente. Assim, o nível de fé de um fiel seria influenciado pelo número de membros de sua comunidade religiosa e do nível de fé destes[14].

Em terceiro lugar, o custo de manutenção da fé depende do nível de capital humano religioso, conforme definido por Iannaccone (1984 ,1990 b). Quanto maior o

---

[12] Na Bíblia são apontados diversos exemplos em que pessoas tiveram sua fé e o seu conhecimento aumentados sobre o sobrenatural, intertemporalmente, de forma significativa, como resultado de uma experiência direta com Deus, como está relatado sobre o patriarca Jó no livro que leva o seu nome.

[13] Em Azzi e Ehremberg (1975) o preço da fé é definido como sendo o custo de oportunidade do tempo alocado em serviços religiosos relativamente ao tempo alocado em outras atividades. Nesse modelo, o preço da fé muda ao longo do ciclo de vida, acompanhando as mudanças no valor do tempo no mercado de trabalho. Espera-se que o nível ótimo de fé seja correlacionado negativamente ao valor do tempo (ou ao salário).

[14] São raros os casos de prática religiosa de forma isolada, como o dos monges do deserto, entre eles Paulo de Tebas e Antão. Este último viveu durante décadas de modo isolado em uma caverna.

nível de capital religioso, que é uma função da soma dos níveis passados de fé e onde o capital é acumulado por um processo de "*learning by doing*", menor será o custo de manutenção de um determinado nível de fé e maior será, portanto, o nível de fé individual. Nem todos os indivíduos possuem a mesma habilidade para acumular capital religioso. Assim, pessoas casadas que tivessem a mesma crença – o que se define como casamento endógamo - seriam mais hábeis para acumular capital religioso do que pessoas solteiras ou do que indivíduos casados que não têm a mesma crença**.** Essa habilidade também é afetada pelo número de membros de uma família, onde a participação dos membros, de modo conjunto, em serviços religiosos, aumenta a acumulação de capital humano religioso de forma individual. Se os cônjuges tiverem o mesmo tipo de crença, isso também irá contribuir para aumentar a acumulação de capital.

Os autores comparam o problema da escolha religiosa a uma loteria do tipo da Aposta de Pascal. Quando o indivíduo adentra a fase adulta, ele é forçado a fazer essa opção religiosa, onde o mesmo escolhe um determinado nível de fé de modo a maximizar sua utilidade total esperada.

Um caso limite, onde o indivíduo é incapaz de auferir qualquer renda não-pecuniária para a sua vida presente, isto é, de conferir significado e propósito para a sua existência, implica em que o nível de fé ótima para esse indivíduo depende tão somente da sua habilidade para auferir renda na etapa pós-vida. Dessa forma, a utilidade esperada, nesse caso, é dada por

$$UE = p_{E1}(r_p + r_f + -c) + p_{E2}(r_p - c)$$

Onde:

UE = Utilidade esperada

p_{E1} = Probabilidade de ocorrência do estado 1

p_{E2} = Probabilidade de ocorrência do estado 2

r_p = Renda da vida presente

r_f = Renda da vida futura

c = Custos da prática religiosa

Esse problema é similar àquele do estabelecimento do contrato de seguro onde o agente racional escolhe reduzir sua renda no estado em que nenhum incêndio ocorre com o objetivo de aumentar a renda no estado em que isso aconteça. No modelo de Durkin e Greeley o agente racional, ainda que seja incapaz de auferir renda não-pecuniária, pode escolher racionalmente reduzir sua renda no estado 2 para aumentá-la no estado 1. A qualidade do período pós-vida , no modelo, exige que essa qualidade se caracterize como uma função crescente do nível de fé, assim como tenha uma probabilidade subjetiva da existência de uma vida futura diferente de zero, sendo essas condições necessárias para que seja feita uma opção religiosa no caso em que não seja possível obter uma renda não-pecuniária[15].

Pode acontecer também de o indivíduo incrementar sua utilidade esperada independentemente de qual estado da natureza venha a ocorrer. Neste caso, sempre que os benefícios decorrentes do significado e do propósito conferidos à vida de um indivíduo superarem os custos da prática religiosa, este irá optar por manter algum nível de fé.

O principal fator determinante para os custos de manutenção da fé, bem como dos benefícios oriundos da fé ao longo da vida é o nível de capital humano religioso. Ao iniciar sua vida adulta, um indivíduo tem uma determinada quantidade desse capital. Durkin e Greeley assumem que esse indivíduo está consciente de que sua escolha religiosa atual terá impactos sobre o seu nível de capital religioso em períodos subseqüentes e, portanto, escolhe uma trajetória ótima de fé até à sua morte. No caso de acontecer choques aleatórios que perturbem essa trajetória, isso fará com que haja uma atualização das escolhas religiosas previamente feitas. Os autores citam, por exemplo, que experiências negativas como catástrofes, morte de pessoas queridas ou a percepção acerca de injustiças existentes poderiam ter a capacidade de reduzir o nível ótimo de fé individual[16], ao produzirem questionamentos sobre a existência ou a justiça de Deus. Experiências positivas teriam o efeito contrário.

---

[15] Essa hipótese explicaria o porquê de indivíduos manterem sua fé mesmo se não conseguem obter nenhuma satisfação para a sua vida atual.

[16] Na Bíblia, são apontados relatos onde tais experiências foram percebidas pelos crentes como sendo

Nessa abordagem intertemporal, para uma escolha de fé diferente de zero, um nível ótimo de fé surge no decorrer do tempo, no caso de tudo o mais permanecer constante. Ao se participar de serviços religiosos o nível de capital religioso aumenta. Isso diminui o custo de manutenção da fé. Assim, aqueles que tiveram uma educação religiosa consistente durante suas infâncias irão apresentar um nível maior de capital religioso quando ingressarem na vida adulta e um maior nível de fé ao longo do seu ciclo de vida. Nessa perspectiva, trocar de religião implicaria em diminuir o nível de capital religioso e aumentar o custo de manutenção da fé. Dessa forma, o custo de troca religiosa estaria positivamente relacionado ao nível de capital religioso. Quanto maior a quantidade de capital religioso, maior o custo da troca. Por isso seria tão difícil indivíduos educados numa determinada religião optarem por mudar sua escolha religiosa em algum período de sua vida. Indivíduos que mantêm a religião na qual foram educados são conduzidos a um nível maior de fé relativamente àqueles que fazem a opção de trocar de religião ou de crença.

O custo de manutenção da fé é menor em casamentos endógamos, onde os cônjuges são levados a acumular mais capital religioso numa velocidade maior e, conseqüentemente, terão maior nível de fé relativamente aos cônjuges em casamentos não-endógamos.

3.4.5 O modelo matemático

O arcabouço matemático do modelo de Durkin e Greeley é relativamente simples e está baseado no que se segue.

Chama-se de p a probabilidade do estado 1 ocorrer , $(1-p)$ a probabilidade do estado 2 ocorrer e f o nível de fé ou de prática religiosa. Seja W a riqueza pecuniária recebida ao longo da vida, $A(f)$ a qualidade do período pós-vida se o estado 1 ocorrer. Considerando $f \geq 0 \Rightarrow A(f) > 0 \; \forall f > 0$ e $A(f) < 0 \Leftrightarrow f = 0$. Chama-se de $M(f)$ a riqueza não-pecuniária acumulada ao longo da vida, isto é, aquilo que os autores chamam de propósito e significado.

---

provações. Em lugar de terem sua fé abalada, tais experiências fizeram com que o nível de fé dessas pessoas fosse fortalecida. Ver, por exemplo, o Livro de Jó.

Seja uma função de custo associada à prática religiosa dada por $C = C(p_f, R_t, F, f)$ onde p_f é o preço fixo de mercado associado à prática religiosa ou "prêmio de seguro". R_t é o capital religioso dado por $R_t = \sum_{t=0}^{N} \alpha f_{t-1}$, onde α é a habilidade para acumular capital religioso para um determinado nível de participação. F é a quantidade total de fé de todos os participantes de uma comunidade religiosa e é dada por $F = \sum_{i=1}^{N} f_i$ e f é a fé individual.

Se nenhuma crença for adotada, então a renda será "*endowed*" e, nos estados 1 e 2 será dada, respectivamente , por

$$I_1^e = W + A(f) \text{ e } I_2^e = W$$

No caso de existir um nível positivo de crença, a renda será dada nos estados 1 e 2 respectivamente por

$$I_1 = W + A(f) + M(f) + C(f) \text{ e } I_2 = W + M(f) + C(f)$$

A função de utilidade esperada será dada por

$$UE(f) = pU_1(I_1) + (1-p)U_2 I_2 \qquad (1)$$

Denominando π como o preço da medida da fé em termos de renda no estado 1, a restrição orçamentária ou a quantidade de renda que pode ser transferida entre os dois estados será dada por

$$I_2^e - I_2 = \pi(I_1 - I_1^e) \qquad (2)$$

Considera-se, assim, que ao chegar à fase adulta a pessoa é obrigada a fazer uma escolha religiosa. A escolha é feita de modo a que o indivíduo escolhe um nível ótimo de fé f^* para maximizar sua função de utilidade esperada (1) sujeita à restrição (2), resultando na seguinte condição de primeira ordem

$$\pi = \frac{pU_1'}{(1-p)U_2'} \qquad (3)$$

onde $U_1' = \frac{\partial U_1}{\partial I_1}\frac{\partial I_1}{\partial f}$ e $U_2' = \frac{\partial U_2}{\partial I_2}\frac{\partial I_2}{\partial f}$. Empregando formas de funções específicas para U, C e A e resolvendo para $f^* = f(p, p_f, R, F, \frac{\partial A}{\partial f}, A(0))$, onde os sinais das derivadas são iguais a $f_1^* > 0, f_2^* < 0, f_3^* > 0, f_4^* > 0, f_5^* < 0$ e $f_6^* < 0$.

Dessa forma, o nível ótimo de fé é uma função positiva da probabilidade da existência divina, do nível de capital religioso e da fé dos outros crentes. Por outro lado, é uma função negativa do preço relativo da fé, da perda de renda no pós-vida e da descrença.

3.4.6 Resultados empíricos do Modelo de Durkin e Greeley

Usando dados do *General Social Survey* (GSS) de 1988, realizado pelo *National Opinion Research Center's* (NORC), baseados em questionários aplicados a uma

amostra de 1.481 indivíduos selecionados aleatoriamente, Durkin e Greeley chegam a resultados que revelam que dois fatores básicos explicam a variação no nível de fé e de prática religiosa: a existência ou não de um período pós-vida e os custos associados à prática religiosa, sendo a variação no nível desta explicada apenas se ambos aqueles fatores forem levados em consideração. Foram encontradas evidências de que o nível de capital religioso é afetado pela duração do casamento. Além disso, os resultados apontam evidências de que a fé é uma função crescente da observação da fé de outras pessoas.

São várias as predições relativas ao comportamento religioso e à escolha religiosa que podem ser inferidas do modelo de Durkin e Greeley:

1. A premissa de que o nível de prática religiosa é proporcional à fé implica em que as variáveis que de algum modo afetam a fé também devem afetar o nível de prática religiosa;

2. A escolha de fé ótima é uma função crescente da probabilidade subjetiva atribuída à existência de Deus e do período pós-vida;

3. Os benefícios decorrentes da prática religiosa usufruídos, pelo indivíduo, ao longo de seu tempo de vida estão correlacionados negativamente aos custos de manutenção da fé. Esses custos, por sua vez, dependem, principalmente, do nível de capital humano religioso acumulado. Este, por outro lado, é determinado pela educação religiosa recebida, pela crença dos cônjuges, pelo número de membros da família e pela idade dos indivíduos.

A dificuldade inicial, de Durkin e Greeley, em testar as predições do modelo foi encontrar dados que refletissem variações em expectativas, níveis de fé e de participação e capital religioso. Essa dificuldade foi superada pelos autores usando os dados do GSS.

Foi perguntado aos entrevistados o quanto eles sentiam-se próximos de Deus (NEARGOD) e sobre a importância que suas crenças tinham em ajudá-los a tomar decisões sobre questões práticas (DECCHURC). No primeiro caso, a resposta incluía alternativas cujo intervalo variava de 1 (muito próximo) a 5 (não acredito em Deus), respectivamente. No segundo caso, as alternativas também tinham um intervalo variando de 1 (muito importante) a 5 (não importante). Para a medida de prática religiosa foram utilizados os dados de freqüência anual à igreja (YRMASS). As três medidas foram usadas como variáveis dependentes

A variação nas expectativas foi medida pela crença no período pós-vida (POSTEXP), onde as respostas possíveis eram sim, não e não sabe, cujos valores atribuídos foram 1, 0 e 0,5; e pelo grau de dúvida sobre a existência de Deus (NODOUBT), onde as respostas variavam de 1 (nenhuma dúvida) a 7 (dúvida).

Para mensurar a variação no nível de capital religioso, foram empregadas as variáveis idade (AGE), permanência na religião original (STAY), endogamia do casamento (ENDOG) e número de membros da família (HOMPOP). Como *proxy* para mensurar a variação no nível inicial de capital religioso foi utilizada a variável (MAYRMASS), com base nas respostas de pais dos entrevistados que freqüentavam serviços religiosos. O preço relativo da fé foi medido pelo salário (WAGE), como em Azzi e Ehremberg (1975). Outra variável foi empregada para medir o custo de manutenção da fé: a tendência dos entrevistados de perceberem a moral de modo subjetivo (MORALSUB).

Constatou-se, conforme predito pelo modelo, que as três variáveis dependentes (DECHURCH, NEARGOD e YRMASS) estavam correlacionadas positivamente com as expectativas de fé (POSTEXP e NODOUBT), permanência na religião de origem (STAY), casamento endógamo (ENDOG), idade (AGE), freqüência dos pais aos serviços religiosos (MAYRMASS) e o tamanho da família (HOMPOP). Por outro lado, outras duas variáveis, quais sejam, salário (WAGE) e tendência a perceber a moral de modo subjetivo (MORALSUB) se apresentaram correlacionadas negativamente, o que está de acordo com o modelo. Dois resultados não foram confirmados: NEARGOD esteve correlacionado negativamente à HOMPOP, e também houve correlação negativa entre as variáveis YRMASS e STAY, onde as estatísticas não foram significativas. Com exceção da variável WAGE, todas as demais variáveis apresentaram signifiCância para os testes estatísticos.

Um estudo de Stolzemberg, Blair-Loy e Late (1995), analisou dados do *National Longitudinal Study of High School Class*, com 19.001 alunos pesquisados em 1995. Outros *surveys* foram aplicados para esses mesmos indivíduos em 1973, 1974, 1976, 1979 e 1986, quando os entrevistados tinham 18, 20, 22, 25 e 32 anos de idade. Foram obtidas informações em relação à freqüência religiosa dos respondentes, bem como dos seus valores em relação à família, além de seu estado civil e educação religiosa que tiveram na infância. O estudo indicou que a influência do número de crianças sobre a freqüência religiosa dos pais depende da idade destes e da idade das crianças.

A seguir serão apresentados os resultados de testes econométricos, de modo conjunto, para os modelos de Azzi e Ehremberg (1975) e de Durkin e Greeley (1991) com dados de duas pesquisas: Pesquisa Nacional por Amostra de Domícilios de 1988 (PNAD 88), realizada pelo IBGE, e Pesquisa Social Brasileira – PESB (2004), realizada pelo instituto FGV−Opinião.

3.4.7 Testes econométricos dos Modelos de Azzi-Ehremberg e Durkin e Greeley com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domícilios de 1988 (PNAD 88) e da Pesquisa Social Brasileira –PESB (2004)

Uma das dificuldades de realizar testes de modelos de Economia da Religião como o de Azzi e Ehremberg (1975) e o de Durkin e Greeley (1991), com dados de países em desenvolvimento, entre eles o Brasil, diferentemente de países desenvolvidos como os EUA, é a extrema escassez de informações sobre freqüência religiosa (semanal, mensal, anual, etc) e níveis de crenças, oriundas de pesquisas científicas, que permitam fazer esses testes. Dentre essas raras exceções, em termos de dados, está a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1988 (PNAD 88) realizada pelo IBGE em 1988, em cujo Suplemento de Participação Político-Social, no item 2.9, parte 9, foram inseridas algumas perguntas, referentes à religião e, principalmente, sobre freqüência religiosa. Foram apenas seis perguntas feitas aos 197.509 entrevistados relacionadas à sua prática religiosa:

1) Tem religião? (sim, não);
2) Qual é a sua religião? (católica, protestante/evangélica, espírita kardecista ou espiritismo de mesa, candomblé/xangô/umbanda, outra)
3) Com que freqüência participa de encontros ou atividades de sua religião (semanalmente, mensalmente, anualmente, nunca)
4) Participa de encontros ou atividades de outra religião? (sim, não)
5) Qual é esta outra religião? (católica, protestante/evangélica, espírita kardecista ou espiritismo de mesa, candomblé/xangô/umbanda, outra)
6) Com que freqüência participa de encontros ou atividades desta outra religião (semanalmente, mensalmente, anualmente, nunca).

Anuatti-Neto e Narita (2004), usando os dados da PNAD 88, confirmaram a maioria dos fatos estilizados de Azzi e Ehremberg (1975), à exceção de dois: da diferença na participação religiosa no meio urbano e no meio rural, onde o fato estilizado relacionado afirma que a freqüência religiosa seria maior no meio rural; e da maior participação religiosa de negros relativamente aos indivíduos de cor branca. Os dados da PNAD 88 indicaram o oposto para o caso do Brasil, isto é, em nosso país, para a amostra utilizada, a freqüência religiosa no meio urbano foi maior relativamente ao meio rural. Em relação ao segundo fato estilizado desmentido, segundo os dados da PNAD 88, foi constatado que a população branca apresentava um maior percentual de freqüência religiosa em relação a negros, pardos e pessoas de cor amarela.

No entanto, Anuatti-Neto e Narita (2004) não fizeram testes econométricos do modelo de Azzi e Ehremberg (1975), apenas usaram comparações percentuais, porque o objetivo destes autores foi o de investigar, usando os dados da PNAD 88, a influência da filiação religiosa na formação de capital humano no Brasil. Assim, pretende-se fazer aqueles testes econométricos na subseção a seguir, para os modelos de Azzi e Ehremberg (1975) e Durkin e Greeley (1991).

3.4.7.1 Testes com dados da PNAD 88 e Metodologia

Para os testes econométricos dos modelos de Azzi e Ehremberg (1975) e Durkin e Greeley (19891), a metodologia empregada foi rodar uma regressão de *survey* multinomial logística no Stata 8.0, já que a freqüência religiosa, que representou a variável dependente utilizada, possuía mais de duas categorias (semanal, mensal, anual e nunca). Foi usado o módulo do Stata para fixar as variáveis para os dados do *survey* (*svyset*) e extrair uma amostra aleatória simples (SRS). A variável dependente utilizada foi freqüência ao serviço religioso (semanalmente, mensalmente, anualmente, nunca). As variáveis independentes fixadas foram: lugar do domicílio (urbano/rural), número de residentes no domicílio, sexo, cor, anos de estudo, carteira assinada (2=sim,4=não), classe de renda familiar, idade, escolaridade do pai e escolaridade da mãe. Usando esse procedimento foram selecionadas, pelo método de amostra aleatória simples (SRS), 32.072 observações, de um total de 197.509. Os resultados da regressão para a freqüência religiosa aparecem a seguir:

```
. svyset, srs
simple random sample (SRS)
. svymlogit freqrelig urbanarural residentes sexo cor anosestudo cartassin clasrendfam
idade escolarpai escolarmãe
Survey multinomial logistic regression
pweight:  <none>                                   Number of obs    =     32072
Strata:   <one>                                    Number of strata =         1
PSU:      <observations>                           Number of PSUs   =     32072
                                                   Population size  =     32072
                                                   F(  40,  32032)  =     39.41
                                                   Prob > F         =    0.0000
------------------------------------------------------------------------------
   freqrelig |      Coef.   Std. Err.      t    P>|t|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
semanal      |
 urbanarural |  -.1021469   .0112842    -9.05   0.000    -.1242644   -.0800295
  residentes |   -.037088   .0509846    -0.73   0.467    -.1370197    .0628438
        sexo |   .1045107   .0231256     4.52   0.000     .0591836    .1498378
         cor |  -.0092182    .008088    -1.14   0.254    -.0250711    .0066346
  anosestudo |   .0342391   .0058297     5.87   0.000     .0228127    .0456655
   cartassin |   .0277836   .0165379     1.68   0.093    -.0046312    .0601984
 clasrendfam |   .0391464   .0114814     3.41   0.001     .0166425    .0616503
       idade |   .3285514   .0330107     9.95   0.000     .2638492    .3932537
  escolarpai |   .0130612   .0082026     1.59   0.111    -.0030162    .0291387
  escolarmãe |  -.0217338   .0089005    -2.44   0.015    -.0391791   -.0042884
       _cons |  -.6055816   .0943558    -6.42   0.000    -.7905226   -.4206406
-------------+----------------------------------------------------------------
anual        |
 urbanarural |    .027582   .0101868     2.71   0.007     .0076155    .0475484
  residentes |   .0085736   .0570464     0.15   0.881    -.1032396    .1203867
        sexo |  -.1470328    .025637    -5.74   0.000    -.1972823   -.0967833
         cor |   .0503395   .0082786     6.08   0.000     .0341131    .0665658
  anosestudo |  -.0110278   .0059465    -1.85   0.064    -.0226832    .0006277
   cartassin |    .002948   .0169721     0.17   0.862    -.0303179    .0362139
 clasrendfam |   .0314825   .0117752     2.67   0.008     .0084027    .0545623
       idade |  -.0825689   .0342685    -2.41   0.016    -.1497364   -.0154013
  escolarpai |   .0272573   .0084137     3.24   0.001     .0107661    .0437485
  escolarmãe |  -.0194483   .0091048    -2.14   0.033    -.0372941   -.0016026
       _cons |  -.3032696   .0973798    -3.11   0.002    -.4941377   -.1124016
-------------+----------------------------------------------------------------
não partic~a |
 urbanarural |  -.0829776   .0117281    -7.08   0.000     -.105965   -.0599902
  residentes |  -.2047462   .0603348    -3.39   0.001    -.3230047   -.0864877
        sexo |  -.1666852   .0268558    -6.21   0.000    -.2193237   -.1140467
         cor |   .0082724   .0084782     0.98   0.329    -.0083451      .02489
  anosestudo |   .0101687   .0060092     1.69   0.091    -.0016095     .021947
   cartassin |  -.0424697   .0177043    -2.40   0.016    -.0771709   -.0077686
 clasrendfam |   .1010881    .012041     8.40   0.000     .0774873    .1246889
       idade |  -.0941803   .0353221    -2.67   0.008    -.1634129   -.0249476
  escolarpai |   .0523345   .0084196     6.22   0.000     .0358318    .0688373
  escolarmãe |   .0075013   .0089553     0.84   0.402    -.0100515    .0250541
       _cons |  -.2200439   .1005301    -2.19   0.029    -.4170867    -.023001
-------------+----------------------------------------------------------------
ignorado     |
 urbanarural |  -.2337793   .2736349    -0.85   0.393    -.7701142    .3025555
  residentes |   .5794905   .9204894     0.63   0.529    -1.224704    2.383685
        sexo |  -.3678365   .4200586    -0.88   0.381    -1.191167    .4554943
         cor |  -.2797471   .1768455    -1.58   0.114     -.626371    .0668768
  anosestudo |   .2229439   .1031022     2.16   0.031     .0208596    .4250282
   cartassin |   .0708165   .2821442     0.25   0.802    -.4821969    .6238299
 clasrendfam |  -.3053797   .1900078    -1.61   0.108    -.6778022    .0670427
       idade |  -.4249162   .7260159    -0.59   0.558    -1.847935    .9981025
  escolarpai |   .0580518   .0924924     0.63   0.530    -.1232369    .2393405
  escolarmãe |   .1071506   .1023402     1.05   0.295     -.09344     .3077412
       _cons |  -6.046103   1.435464    -4.21   0.000    -8.859668   -3.232538
------------------------------------------------------------------------------
(Outcome freqrelig==mensal is the comparison group)
```

De acordo com os resultados anteriores, no caso dos entrevistados que freqüentavam serviços religiosos semanalmente, a variável urbanarural (localização do domicílio) apresentou-se significativa, mas com o sinal negativo, contrariando a expectativa do fato estilizado do modelo de Azzi e Ehremberg (1975). Isso indica que os entrevistados que residiam na zona urbana freqüentavam mais serviços religiosos

semanalmente relativamente aos entrevistados do meio rural. A variável que representa o número de residentes apresentou o sinal contrário ao esperado dos resultados do modelo de Durkin e Greeley (1991), e não se mostrou significativa. A variável que representa o sexo do entrevistado mostrou-se significativa e com o sinal positivo, de acordo com o esperado, de acordo com os resultados de Azzi e Ehremberg. A variável cor apresentou sinal negativo, mas não se mostrou significativa. As variáveis indicadas como anosestudo, representando o nível de escolaridade; cartaassin, que representa a situação de formalização do entrevistado no mercado de trabalho (carteira assinada); clasrendfam, representando a classe de renda familiar, e idade mostraram-se todas significativas e com o sinal positivo. A variável escolarmãe, representando o nível de escolaridade da mãe, apresentou-se significativa e com o sinal negativo. Esses resultados indicam que, relativamente aos entrevistados que declararam freqüentar semanalmente serviços religiosos, esses indivíduos são predominantemente moradores da zona urbana, do sexo feminino, têm maior nível de escolaridade, têm menor percentual de carteira assinada, têm maior renda familiar, têm mais idade e o nível de escolaridade de suas genitoras é menor.

No outro extremo estão aqueles que declararam não participar ou não frequentar serviços religiosos. Os resultados para essa categoria de entrevistados indicam que as variáveis urbanarural, sexo e residentes mostraram-se significativas e com o sinal negativo, de acordo com a teoria. Isto é, os entrevistados que declararam não freqüentar serviços religiosos são, predominantemente, habitantes da zona urbana, do sexo masculino e têm menor número de residentes em seus respectivos domicílios. O nível de signifiCância e o sinal positivo da variável anosestudo, que indica o nível de escolaridade do entrevistado, indicam também que essa categoria de pessoas tem maior número de anos de estudo. A variável que representa o nível de formalização no mercado de trabalho, cartassin, mostrou-se significativa e com o sinal negativo, o que indica a predominância de indivíduos com carteira assinada nesta categoria. A variável que representa a classe de renda familiar, clasrendfam, apresentou signifiCância estatística e sinal positivo, o que indica que os entrevistados que declararam não freqüentar serviços religiosos têm nível de renda familiar mais elevado. A variável idade apresentou-se significativa e com o sinal negativo, o que indica que esses indivíduos são relativamente jovens comparativamente àqueles que freqüentam semanalmente os serviços religiosos. Um resultado interessante e curioso, relativamente ao caso dos entrevistados que frequentam serviços religiosos toda semana, cujas

genitoras apresentaram menor nível de escolaridade, é que as pessoas que declararam não participar de atividades religiosas tinham genitores com maior nível de escolaridade. Isso é indicado pelo nível de signifiCância estatística da variável escolarpai, que possui sinal positivo. Em outras palavras: quanto mais escolarizado o pai do entrevistado, menos este tendia praticar atividades religiosas.

3.4.7.2 Testes com dados da PESB 2004 e Metodologia

Outra exceção de pesquisa com informações sobre a freqüência religiosa e o nível de crenças, no Brasil, é a Pesquisa Social Brasileira[17] (PESB), cuja mais recente edição é a de 2004, realizada pela FGV−Opinião (com 1.524 entrevistados de várias cidades do país), que é um instituto de pesquisa ligado ao Centro de Pesquisa e Documentação da História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas (FGV) e patrocinada pela Fundação Ford. Tem similaridades com o GSS (*General Social Survey*), realizado anualmente nos EUA e sob responsabilidade do *National Opinion Research Center* (NORC), da Universidade de Chicago e do *British Social Atitudes*, realizado no Reino Unido. No entanto, a abrangência da PESB é mais restrita, já que o seu conjunto de variáveis é bem inferior ao do GSS, por exemplo. O GSS mais recente, o de 2006, possui mais de 5.000 variáveis. Já a PESB possui pouco mais de 900 variáveis.

A PESB é uma pesquisa de caráter científico, realizada com entrevistados em domicílios sorteados em todo o país, procurando obter dados sobre atitudes, valores e percepções culturais, além de informações sócio-econômicas dos entrevistados com o objetivo de permitir, a partir do conjunto de dados desse universo amostral, inferências estatísticas sobre o comportamento da população brasileira. Inclui questões sobre política, violência, cultura, comportamento sexual, desigualdade social, renda, educação e, o que é fundamental para nosso objetivo, a PESB 2004 incluiu questões sobre religião, com uma pergunta sobre a freqüência religiosa dos entrevistados, uma sobre filiação religiosa e outras duas sobre níveis de crença religiosa.

---

[17] Para outras informações sobre a PESB consultar http://www.uff.br/datauff/PESB.htm (acessado em 26/03/2009).

As perguntas relativas à religião na PESB 2004 foram sobre as seguintes questões:

1) Alternativas de filiação religiosa: a) Mórmon, Adventista, Testemunha de Jeová, b) Evangélica pentecostal c) Evangélica não-pentecostal, d) Candomblé, e) Umbanda, f) Espírita kardecista, espiritualista, g) Seicho-No-Iê, Messiânica, Perfeita Liberdade, h) Católica , i) Judaica , j) Budista, l) Santo Daime, esotérica, outra religião, m)Não tem religião e n) É ateu/não acredita em Deus.

2) Freqüência à missa ou a culto religioso: a) Mais de uma vez por semana, b) Uma vez por semana, c) Duas ou três vezes no mês, d) Uma vez por mês, e) Mais de uma vez por ano, e) Uma vez por ano, f) Raramente e g) Nunca.

3) A pessoa se considera: a) Muito religiosa, b) Religiosa, c) Um pouco religiosa e d) Nada religiosa (chamaremos de autoavaliação de religiosidade dos entrevistados).

4) Em uma escala de 1 a 10, onde 1 é pouco religioso e 10 é muito religioso, qual o nível de religiosidade que o entrevistado se atribui (chamaremos de autoavaliação de intensidade religiosa).

Pelo nosso conhecimento, esta tese é o primeiro trabalho, no Brasil, a fazer uso dos dados da PESB 2004 para testar um modelo de Economia de Religião. A freqüência religiosa (modelo 1), a autoavaliação de religiosidade (modelo 2) e autovaliação de intensidade religiosa dos entrevistados (modelo 3), foram utilizadas como variáveis dependentes. Sexo, idade, número de residentes no domicílio (incluindo os bebês), cor, lugar do domicílio (urbano/rural), última série cursada, número de horas trabalhadas diárias e renda familiar foram utilizados como variáveis explicativas. Infelizmente, não foi possível incorporar variáveis como crença no período pós-vida, existência de Deus, crença dos cônjuges e educação religiosa recebida, existentes no GSS norte-americano, já que a PESB 2004 não incluiu essas questões. Iremos realizar testes com as três variáveis dependentes: modelo 1(freqüência religiosa), modelo 2 (autoavaliação de religiosidade) e modelo 3(autoavaliação da intensidade religiosa).

Modelo 1: A metodologia consistiu em rodar uma regressão de *survey* multinomial logística no Stata 8.0, já que as variáveis a serem regredidas tinham mais de duas categorias. Foi usado o módulo do Stata para fixar as variáveis para os dados do *survey* (*svyset*) e extrair uma amostra aleatória simples (SRS). A variável dependente utilizada foi freqüência à missa ou a culto religioso. As variáveis independentes fixadas

foram sexo, idade, número de residentes no domicílio (incluindo os bebês), cor, lugar do domicílio (urbano/rural), escolaridade (última série cursada), número de horas trabalhadas diárias e renda familiar. Com isso, foram selecionadas 691 observações válidas. Os resultados da regressão para a freqüência religiosa aparecem a seguir:

```
. svyset, srs
simple random sample (SRS)

. svymlogit frequrelig sexo idade residentes cor escolaridade urbanarural horastrab
rendafam

Survey multinomial logistic regression

pweight:  <none>                                  Number of obs    =       691
Strata:   <one>                                   Number of strata =         1
PSU:      <observations>                          Number of PSUs   =       691
                                                  Population size  =       691
                                                  F(  56,     635) =      2.10
                                                  Prob > F         =    0.0000

------------------------------------------------------------------------------
  frequrelig |      Coef.   Std. Err.      t    P>|t|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
mais de um~a |
        sexo |   .9224087   .2792412     3.30   0.001      .3741444    1.470673
       idade |   .0353979   .0116222     3.05   0.002      .0125788     .058217
  residentes |   .0337158   .0813329     0.41   0.679     -.1259738    .1934054
         cor |  -.1484551   .1679536    -0.88   0.377     -.4782166    .1813063
escolaridade |  -.0226346   .0308829    -0.73   0.464     -.0832703    .0380011
 urbanarural |  -.6024835   .4016448    -1.50   0.134     -1.391076    .1861092
   horastrab |   -.058494   .0555985    -1.05   0.293     -.1676565    .0506686
    rendafam |  -.0002369   .0000967    -2.45   0.015     -.0004267   -.0000471
       _cons |  -1.120058   1.189822    -0.94   0.347     -3.456163    1.216047
-------------+----------------------------------------------------------------
uma vez po~a |
        sexo |   .7261197   .2497576     2.91   0.004      .2357438    1.216496
       idade |   .0168416   .0104448     1.61   0.107     -.0036659    .0373491
  residentes |   .0904962   .0746269     1.21   0.226     -.0560268    .2370193
         cor |   .1340604   .1502321     0.89   0.373     -.1609066    .4290274
escolaridade |   .0236372   .0295406     0.80   0.424     -.0343631    .0816375
 urbanarural |   .1876165   .3433901     0.55   0.585     -.4865985    .8618314
   horastrab |  -.0204555   .0492594    -0.42   0.678     -.1171719    .0762608
    rendafam |  -.0000756   .0000742    -1.02   0.308     -.0002212      .00007
       _cons |  -2.631064   1.028294    -2.56   0.011     -4.650025   -.6121034
-------------+----------------------------------------------------------------
duas ou tr~a |
        sexo |   .5892632   .2984349     1.97   0.049      .0033136    1.175213
       idade |   .0057884   .0125208     0.46   0.644     -.0187951    .0303719
  residentes |  -.0980745   .0998544    -0.98   0.326     -.2941294    .0979804
         cor |  -.0909077   .1610544    -0.56   0.573     -.4071232    .2253079
escolaridade |  -.0557544     .03618    -1.54   0.124     -.1267904    .0152817
 urbanarural |   -.132096   .4182833    -0.32   0.752     -.9533569    .6891649
   horastrab |  -.0022623   .0549748    -0.04   0.967     -.1102001    .1056756
    rendafam |   5.82e-06   .0000741     0.08   0.937     -.0001396    .0001513
       _cons |  -.3962193   1.280375    -0.31   0.757     -2.910118     2.11768
-------------+----------------------------------------------------------------
uma vez po~s |
        sexo |   .0424569   .2842158     0.15   0.881     -.5155748    .6004885
       idade |   .0174732   .0114019     1.53   0.126     -.0049133    .0398597
  residentes |    .049722   .0839431     0.59   0.554     -.1150926    .2145365
         cor |  -.1181628   .1619719    -0.73   0.466     -.4361797    .1998542
escolaridade |  -.0294915   .0315157    -0.94   0.350     -.0913697    .0323867
 urbanarural |   .1778245   .3367378     0.53   0.598     -.4833292    .8389782
   horastrab |  -.0696483   .0582317    -1.20   0.232     -.1839809    .0446844
    rendafam |  -.0000198   .0000724    -0.27   0.784     -.0001619    .0001223
       _cons |  -.3454973    1.16022    -0.30   0.766     -2.623483    1.932489
-------------+----------------------------------------------------------------
mais de um~o |
        sexo |   .1283423   .3819725     0.34   0.737     -.6216256    .8783102
       idade |   .0136357   .0158366     0.86   0.390      -.017458    .0447294
  residentes |   .0926093   .1093313     0.85   0.397     -.1220526    .3072712
         cor |     .09073   .2251227     0.40   0.687     -.3512778    .5327378
escolaridade |   .0365839   .0462949     0.79   0.430     -.0543118    .1274796
 urbanarural |  -.2361264   .5200734    -0.45   0.650     -1.257243    .7849899
   horastrab |   .0728632   .0691929     1.05   0.293     -.0629906     .208717
    rendafam |  -.0001103   .0001476    -0.75   0.455     -.0004001    .0001794
       _cons |  -3.046236   1.842311    -1.65   0.099     -6.663444    .5709719
-------------+----------------------------------------------------------------
uma vez po~o |
```

```
        sexo |  -.0957729   .3467424    -0.28   0.782    -.7765697    .5850239
       idade |  -.0063173   .0146779    -0.43   0.667    -.0351359    .0225013
  residentes |   .0913811   .1029296     0.89   0.375    -.1107117    .2934738
         cor |   .1178903   .1888438     0.62   0.533    -.2528872    .4886678
escolaridade |  -.0871576   .0359448    -2.42   0.016     -.157732   -.0165833
 urbanarural |  -.2584235   .4259015    -0.61   0.544    -1.094642    .5777949
   horastrab |   .1532703   .0571518     2.68   0.007     .0410579    .2654826
    rendafam |   .0000124   .0000885     0.14   0.888    -.0001613    .0001862
       _cons |  -1.417509   1.335453    -1.06   0.289    -4.039548     1.20453
-------------+----------------------------------------------------------------
nunca        |
        sexo |  -.9058053   .4557032    -1.99   0.047    -1.800537    -.011074
       idade |   .0086182   .0155889     0.55   0.581    -.0219891    .0392255
  residentes |  -.4938165   .1538509    -3.21   0.001    -.7958885   -.1917445
         cor |   .0416244   .2428532     0.17   0.864    -.4351955    .5184442
escolaridade |   -.011567   .0451225    -0.26   0.798    -.1001609     .077027
 urbanarural |  -1.245578   .7833075    -1.59   0.112     -2.78353     .292374
   horastrab |  -.0486024   .0794813    -0.61   0.541    -.2046567    .1074518
    rendafam |   .0001102   .0000508     2.17   0.030     .0000106    .0002099
       _cons |   2.628437   1.711765     1.54   0.125    -.7324574     5.98933
------------------------------------------------------------------------------
(Outcome frequrelig==raramente is the comparison group)
```

De acordo com os resultados obtidos, para os entrevistados que declararam ter freqüentado serviços religiosos mais de uma vez por semana (variável dependente), houve influência positiva das seguintes variáveis: ser do sexo feminino e idade. Essas duas variáveis apresentaram signifiCância estatística e o sinal conforme o esperado. Já a variável denominada de residentes na família, apesar de apresentar sinal positivo, não se mostrou significativa, diferentemente do resultado de Durkin e Greeley. As variáveis representadas pela cor, escolaridade, local de residência e horas de trabalho não foram significativas. A variável renda familiar apresentou-se significativa, mas com o sinal negativo, diferentemente dos resultados de Azzi e Ehremberg. Assim, no caso dos entrevistados que disseram freqüentar serviços religiosos mais de uma vez por semana, os resultados indicam que essas pessoas eram do sexo feminino, tinham mais idade e menor nível de renda familiar.

Para aqueles que declararam ter freqüentado os cultos uma vez por semana ou duas a três vezes no mês constatou-se que a variável sexo foi a única que se apresentou significativa e com o sinal positivo, indicando uma proporção maior de mulheres que freqüentam cultos uma vez por semana ou duas a três vezes no mês. As demais variáveis não foram significativas, embora algumas apresentem o sinal esperado, como no caso da idade, com sinal positivo.

Para quem declarou freqüentar serviços religiosos uma vez por mês ou mais de uma vez por ano nenhuma das variáveis explicativas apresentou-se significativa.

No caso dos que declararam freqüentar serviços religiosos uma vez por ano a variável escolaridade apresentou-se significativa e com o sinal negativo. A variável representada por horas de trabalho mostrou-se significativa e com sinal positivo. Assim,

para essa categoria, os resultados indicam que a probabilidade dos mais escolarizados irem a serviços religiosos uma vez por ano é menor relativamente aos de menor escolaridade e aqueles que trabalham mais horas diárias têm mais probabilidade de frequentar serviços religiosos uma vez por ano.

Para os que nunca vão a serviços religiosos, os resultados apontam que as variáveis relacionadas ao sexo e ao número de residentes são significativas e têm sinal negativo. Isto é, os que nunca vão a serviços religiosos são predominantemente pessoas do sexo masculino e têm menos residentes em seus domicílios (têm famílias menores), o que confirma os resultados com dados da PNAD 88 para a categoria de pessoas que não participa de serviços religiosos, também predominantemente homens com menor número de residentes no domicílio. A renda familiar também se mostrou significativa e com o sinal positivo, indicando que aqueles que nunca freqüentam serviços religiosos têm maior renda familiar. As demais variáveis não se mostraram significativas.

Modelo 2: A metodologia empregada foi a mesma utilizada para testar o modelo 1. A variável dependente utilizada foi a autoavaliação de religiosidade da pessoa entrevistada (muito, religiosa, um pouco ou nada religiosa). As variáveis independentes fixadas foram as mesmas do caso anterior. Foram selecionadas 692 observações por amostra aleatória simples (SRS). Os resultados da regressão para a religiosidade aparecem a seguir:

```
. svyset, srs
simple random sample (SRS)

. svymlogit nívelrelig sexo idade residentes cor escolaridade urbanarural horastrab
rendafam

Survey multinomial logistic regression

pweight:  <none>                                  Number of obs    =       692
Strata:   <one>                                   Number of strata =         1
PSU:      <observations>                          Number of PSUs   =       692
                                                  Population size  =       692
                                                  F(  24,    668)  =      2.47
                                                  Prob > F         =    0.0001

------------------------------------------------------------------------------
  nívelrelig |      Coef.   Std. Err.      t    P>|t|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
nada relig~a |
        sexo |  -.4023568   .3660992    -1.10   0.272    -1.121157    .3164434
       idade |   .0182413   .0142517     1.28   0.201    -.0097405    .0462231
  residentes |  -.0795764   .1129145    -0.70   0.481     -.301273    .1421203
         cor |  -.1476282   .2400187    -0.62   0.539    -.6188816    .3236252
escolaridade |   .0357808   .0412113     0.87   0.386    -.0451336    .1166952
 urbanarural |  -.9277764   .6321749    -1.47   0.143     -2.16899    .3134376
   horastrab |   .0010018   .0616999     0.02   0.987     -.12014     .1221436
    rendafam |   .0000689   .0000396     1.74   0.083    -8.96e-06    .0001467
       _cons |  -1.019266   1.614044    -0.63   0.528    -4.188285    2.149752
-------------+----------------------------------------------------------------
religiosa    |
        sexo |   .1289678   .1823941     0.71   0.480    -.2291454     .487081
       idade |   .0160494   .0074945     2.14   0.033     .0013346    .0307642
  residentes |  -.0319369   .0554538    -0.58   0.565    -.1408151    .0769413
```

```
         cor |   .2069975   .1065238     1.94   0.052     -.0021517    .4161467
escolaridade |   .0660021   .0223936     2.95   0.003      .0220346    .1099697
 urbanarural |  -.1249996   .2530295    -0.49   0.621     -.6217985    .3717993
   horastrab |    -.01184   .0359369    -0.33   0.742     -.0823987    .0587186
    rendafam |  -.0000887   .0000579    -1.53   0.126     -.0002023     .000025
       _cons |  -1.921185   .7886393    -2.44   0.015     -3.469602   -.3727684
-------------+----------------------------------------------------------------
muito reli~a |
        sexo |   .1390182   .2415219     0.58   0.565     -.3351867     .613223
       idade |   .0315283    .010914     2.89   0.004      .0100998    .0529569
  residentes |   .0964407   .0746766     1.29   0.197     -.0501795    .2430608
         cor |  -.1126494   .1468983    -0.77   0.443       -.40107    .1757712
escolaridade |  -.0353936   .0276639    -1.28   0.201      -.089709    .0189217
 urbanarural |  -.4482754   .3314408    -1.35   0.177     -1.099027    .2024765
   horastrab |  -.0450153   .0472327    -0.95   0.341     -.1377522    .0477216
 ------------------------------------------------------------------------------
  nívelrelig |      Coef.   Std. Err.      t    P>|t|     [95% Conf. Interval]
 ------------------------------------------------------------------------------
    rendafam |   -.000047   .0000984    -0.48   0.633     -.0002402    .0001463
       _cons |  -1.390331   1.049448    -1.32   0.186     -3.450819     .670158
------------------------------------------------------------------------------
(Outcome nívelrelig==um pouco religiosa is the comparison group)
```

De acordo com os resultados, para aqueles que se consideraram nada religiosos, a única variável significativa foi a renda familiar, que apresentou sinal positivo, o que indica que aqueles que se declararam nada religiosos possuíam um nível de renda mais elevado. As demais variáveis foram não significativas.

Para aqueles que se consideraram religiosos a idade, a cor e a escolaridade mostraram-se significativas e com sinal positivo. Isso indica que aqueles que se definiram como religiosos tinham mais idade, eram não brancos e possuíam maior nível de escolaridade. As variáveis restantes mostraram-se não significativas.

No caso de quem se definiu como muito religioso a única variável significativa foi a idade, que se apresentou com o sinal positivo. Isto é, as pessoas que se autoclassificaram como muito religiosas na pesquisa eram aquelas que tinham mais idade. As demais variáveis não se mostraram significativas.

Modelo 3: Aqui se empregou a mesma metodologia dos modelos 1 e 2. A variável dependente utilizada foi a autoavaliação de religiosidade que o entrevistado se atribuiu numa escala de 0 a 10 (onde 0=pouco religioso e 10=muito religioso). As variáveis independentes fixadas foram as mesmas do caso anterior. Foram selecionadas 686 observações por amostra aleatória simples. Os resultados da regressão para a religiosidade aparecem a seguir:

```
. svyset, srs
simple random sample (SRS)

. svymlogit nívelintrelig sexo idade residentes cor escolaridade urbanarural horastrab
rendafam

Survey multinomial logistic regression

pweight:  <none>                                  Number of obs    =       686
Strata:   <one>                                   Number of strata =         1
PSU:      <observations>                          Number of PSUs   =       686
                                                  Population size  =       686
                                                  F(  72,    614)  =      1.45
                                                  Prob > F         =    0.0121

------------------------------------------------------------------------------
nívelintre~g |      Coef.   Std. Err.      t    P>|t|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
pouco reli~o |
        sexo |  -.4549205   .4680876    -0.97   0.331    -1.373979    .4641382
       idade |    .031389   .0173932     1.80   0.072    -.0027614    .0655394
  residentes |  -.3122108   .1438349    -2.17   0.030     -.594621   -.0298005
         cor |   .2194539   .3159929     0.69   0.488    -.4009771    .8398849
escolaridade |   .0060648   .0471535     0.13   0.898    -.0865179    .0986474
 urbanarural |    .532558   .5375315     0.99   0.322    -.5228492    1.587965
   horastrab |   -.011222   .0888221    -0.13   0.899    -.1856182    .1631742
    rendafam |   .0000641   .0000463     1.38   0.167    -.0000268     .000155
       _cons |   -2.15704   1.840678    -1.17   0.242    -5.771088    1.457009
-------------+----------------------------------------------------------------
2            |
        sexo |  -.0982752    .502015    -0.20   0.845    -1.083948    .8873978
       idade |   .0178203   .0151514     1.18   0.240    -.0119284     .047569
  residentes |   -.192735   .1434149    -1.34   0.179    -.4743205    .0888505
         cor |   .3374292   .3043475     1.11   0.268    -.2601369    .9349952
escolaridade |   -.024586   .0536394    -0.46   0.647    -.1299035    .0807314
 urbanarural |   .0204209   .7309572     0.03   0.978    -1.414765    1.455607
   horastrab |    .100276   .0801075     1.25   0.211    -.0570097    .2575617
    rendafam |   .0000431   .0000437     0.99   0.324    -.0000427    .0001289
       _cons |  -3.169741   2.074972    -1.53   0.127     -7.24381    .9043279
-------------+----------------------------------------------------------------
3            |
        sexo |   .0368954   .3989924     0.09   0.926    -.7464994    .8202903
       idade |  -.0044189   .0164671    -0.27   0.789     -.036751    .0279132
  residentes |  -.2961305   .1451556    -2.04   0.042    -.5811339   -.0111271
         cor |   .3312902   .2298053     1.44   0.150    -.1199171    .7824976
escolaridade |   .0408947   .0474592     0.86   0.389    -.0522883    .1340778
 urbanarural |  -.9703342   .7954393    -1.22   0.223    -2.532126    .5914578
   horastrab |   .0676226   .0758207     0.89   0.373    -.0812463    .2164915
    rendafam |  -.0001597   .0001347    -1.19   0.236    -.0004242    .0001047
       _cons |  -.6833938   1.732436    -0.39   0.693    -4.084916    2.718129
-------------+----------------------------------------------------------------
4            |
        sexo |  -.3026539   .3647314    -0.83   0.407     -1.01878    .4134718
       idade |  -.0017703   .0151888    -0.12   0.907    -.0315926     .028052
  residentes |   .1516203   .0923513     1.64   0.101    -.0297052    .3329458
         cor |    .298572   .2232575     1.34   0.182    -.1397792    .7369232
escolaridade |   .0061697   .0437405     0.14   0.888    -.0797119    .0920513
 urbanarural |  -.0243808   .5353213    -0.05   0.964    -1.075448    1.026687
   horastrab |   .0513702   .0642981     0.80   0.425    -.0748749    .1776152
    rendafam |  -.0000961   .0001401    -0.69   0.493    -.0003711     .000179
       _cons |  -2.006291   1.486837    -1.35   0.178    -4.925596    .9130142
-------------+----------------------------------------------------------------
6            |
        sexo |  -.0017758   .2958792    -0.01   0.995    -.5827148    .5791631
       idade |  -.0091296    .012441    -0.73   0.463    -.0335567    .0152976
  residentes |  -.0638499   .0997193    -0.64   0.522    -.2596421    .1319423
         cor |   .5682902   .1714946     3.31   0.001      .231572    .9050085
escolaridade |   .0262376   .0310221     0.85   0.398    -.0346723    .0871475
 urbanarural |   .1950603    .408951     0.48   0.634    -.6078876    .9980082
   horastrab |  -.0020703    .059227    -0.03   0.972    -.1183586     .114218
    rendafam |  -.0000794   .0000874    -0.91   0.364     -.000251    .0000922
       _cons |   -1.56945   1.159644    -1.35   0.176    -3.846333     .707434
-------------+----------------------------------------------------------------
7            |
        sexo |   -.064529   .3055741    -0.21   0.833    -.6645033    .5354452
       idade |   .0182942   .0122692     1.49   0.136    -.0057955    .0423839
  residentes |  -.1329466   .0928092    -1.43   0.152    -.3151712    .0492781
         cor |   .0701409    .152106     0.46   0.645     -.228509    .3687909
escolaridade |   .0794169   .0341754     2.32   0.020     .0123157    .1465181
 urbanarural |    .520277   .4110617     1.27   0.206    -.2868153    1.327369
   horastrab |   .0665208   .0613664     1.08   0.279    -.0539681    .1870097
    rendafam |  -.0001058   .0000724    -1.46   0.145     -.000248    .0000365
       _cons |   -2.52127   1.238426    -2.04   0.042    -4.952837   -.0897033
-------------+----------------------------------------------------------------
8            |
        sexo |   .2078163   .2715245     0.77   0.444     -.325304    .7409366
```

```
       idade |   .0042607   .0118077     0.36   0.718    -.0189229    .0274442
  residentes |  -.0623154   .0809241    -0.77   0.442    -.2212046    .0965737
         cor |   .2898604   .1486006     1.95   0.052    -.0019068    .5816277
escolaridade |   .0130177   .0322652     0.40   0.687     -.050333    .0763683
 urbanarural |   .0502471   .3983504     0.13   0.900    -.7318872    .8323814
   horastrab |   .0146163   .0556015     0.26   0.793    -.0945536    .1237863
    rendafam |  -.0001035   .0001044    -0.99   0.322    -.0003085    .0001015
       _cons |  -1.169208   1.130637    -1.03   0.301    -3.389139    1.050723
-------------+----------------------------------------------------------------
9            |
        sexo |   .5633781    .387397     1.45   0.146    -.1972501    1.324006
       idade |   .0077481   .0176385     0.44   0.661    -.0268839    .0423801
  residentes |   .1274293   .1252475     1.02   0.309    -.1184857    .3733443
         cor |   .3307046   .2035009     1.63   0.105    -.0688558    .7302651
escolaridade |   .0432787   .0444399     0.97   0.330     -.043976    .1305335
 urbanarural |   .3536708   .5634539     0.63   0.530    -.7526333    1.459975
   horastrab |  -.0822874   .0871156    -0.94   0.345    -.2533331    .0887583
    rendafam |  -.0000725   .0000876    -0.83   0.409    -.0002445    .0000996
       _cons |  -3.855959   1.669687    -2.31   0.021    -7.134278   -.5776392
-------------+----------------------------------------------------------------
muito reli~o |
        sexo |   .2766388   .2818981     0.98   0.327    -.2768494     .830127
       idade |   .0347568   .0121819     2.85   0.004     .0108384    .0586753
  residentes |   .0400917   .0851367     0.47   0.638    -.1270685     .207252
         cor |   .2500912   .1598371     1.56   0.118    -.0637383    .5639207
escolaridade |  -.0410304   .0314614    -1.30   0.193    -.1028029     .020742
 urbanarural |   .0565645   .3784858     0.15   0.881     -.686567     .799696
   horastrab |   .0265119   .0555011     0.48   0.633    -.0824609    .1354847
    rendafam |  -.0003289    .000136    -2.42   0.016    -.0005959   -.0000619
       _cons |   -2.14881   1.194584    -1.80   0.072    -4.494296    .1966772
------------------------------------------------------------------------------
(Outcome nívelintrelig==5 is the comparison group)
```

Para esse modelo iremos comparar os resultados de duas categorias: aqueles que se autoclassificaram como pouco religiosos (nível 1) e aqueles que se autoclassificaram como muito religiosos (nível 10).

No caso da primeira categoria, a de pessoas pouco religiosas, a variável idade apresentou-se significativa e com o sinal positivo, o que contraria a expectativa, já que se espera que pessoas autodefinidas como pouco religiosas sejam mais jovens relativamente àquelas que se definem como muito religiosas, as quais devem apresentar idade mais elevada. A variável que se comportou como o esperado foi o número de residentes, que apresentou signifiCância estatística e sinal negativo, indicando ser esta categoria formada por indivíduos com menor número de residentes na família, corroborando os testes com dados da PNAD 88 para a categoria de pessoas que nunca freqüentam serviços religiosos, os quais também apresentam domicílio com menor número de residentes. As demais variáveis não apresentaram signifiCância estatística.

Para a categoria dos entrevistados que autodefiniram como muito religiosos (nível 10) a variável idade apresentou signifiCância estatística e sinal positivo, conforme as expectativas. A variável renda familiar mostrou-se significativa e com sinal negativo. Esses resultados indicam que os entrevistados autodefinidos como muito religiosos são indivíduos de mais idade e com menor renda. As demais variáveis não se mostraram significativas para essa categoria.

A seguir será apresentado o modelo da Teoria do Sacrifício e Estigma de Iannaccone (1992d).

3.5 O MODELO DA TEORIA DO SACRIFÍCIO E ESTIGMA DE IANNACCONE (1992D)

Iannaccone (1992 d) desenvolveu outro importante e fundamental modelo de comportamento religioso baseado no conceito de clubes, mais especificamente o conceito de taxa de utilização variável do clube, conforme descrito por Cornes e Sandler (1986). Nesse modelo o bem de clube é considerado anticongestionável, isto é, cada membro participante do clube contribui com benefícios para os outros membros e não impõe custos sobre estes, de modo que existe retorno positivo para a sua participação nas atividades do clube. O problema principal é assegurar um alto nível de participação para todos os membros do grupo. Manter o tamanho do grupo é uma preocupação secundária.

Considerando um "clube religioso" de N+1 indivíduos idênticos, assume-se que os recursos adquiridos são fixos. Cada membro do grupo, representado por i, procura maximizar a utilidade de um vetor de *commodities* seculares S^i, da sua própria participação religiosa R^i e da qualidade do clube, representada por Q^i, a qual é dada pelo número e pela média de participação dos outros membros do clube. Dessa forma, a utilidade do membro do clube religioso é dada por:

$$U^i = U(S^i, R^i, Q^i) \tag{1}$$

Onde U é duas vezes continuamente diferençável, estritamente quase-côncava e estritamente crescente em todos os argumentos. A função de produção de *commodities* dos membros é dada por:

$$j^i = a_j f_j(x_j^i, t_j^i) \ para\, j \ = S, R \tag{2}$$

Onde $x_j^i \ e \ t_j^i$ representam os insumos dos bens e do tempo, respectivamente, e a_j representa a produtividade (ou gosto) dependente da habilidade e da experiência do membro do clube. Assume-se que a função de produção de *commodities* é duplamente diferençável, estritamente crescente e linearmente homogênea nos bens e no tempo. Os membros do clube também enfrentam uma restrição orçamentária dada por:

$$\sum_{j=s,r} (p_j \, x_j^i + w t_j^i) \ \leq I \tag{3}$$

Dada a forma que a restrição orçamentária assume, a equação (3) pode assumir o seguinte formato:

$$\pi_s S^i + \pi_r R^i \leq I \tag{4}$$

Onde π_j indica o preço sombra das *commodities,* consideradas homogêneas de grau 1 em (p_j, w) e homogênea de grau -1 em a_j. Já a qualidade do grupo tem a seguinte forma:

$$Q^i = F(\bar{R}^i, N) \tag{5}$$

Em que

$$\bar{R}^{\,i} = \sum_{k \neq i} \frac{R^h}{N} \tag{6}$$

Considera-se que F é duas vezes continuamente diferençável, estritamente côncava em ambos argumentos e estritamente crescente em seu segundo argumento. Considera-se que existe um único tamanho ótimo do grupo, representado por N*, o qual maximiza U, independentemente de S,R e $\bar{R}$. Além disso, considera-se que os clubes mantêm sempre esse tamanho.

O problema agora é maximizar a função objetivo (1) dadas as restrições de (2) a (6). A condição de otimização estabelece que os benefícios de participação no clube e os custos marginais devem ser equalizados, isto é,

$$\frac{\pi_r}{\pi_s} = MRS_{sr} + MRS_{qs} \tag{7}$$

O termo U^0 indica a utilidade obtida por um membro do clube quando este está funcionando em um nível de equilíbrio Pareto-ótimo. O termo MRS_{qs} indica os benefícios que são externos ao indivíduo . Um clube que funciona em nível de equilíbrio Pareto-ótimo deve subsidiar a participação dos seus membros a fim de que estes internalizem os benefícios externos de sua participação no clube. Se não houver este subsídio, haverá espaço para o surgimento de *free-riders* e o clube irá operar em um nível de equilíbrio ineficiente. Nesse nível, cada membro individualmente irá considerar a participação dos outros membros como sendo dada, resultando em um equilíbrio de Nash onde:

$$\frac{\pi_r}{\pi_s} = MRS_{sr} \tag{8}$$

A utilidade obtida neste equilíbrio de Nash, dada por U^e, será inferior àquela obtida no nível de equilíbrio Pareto-ótimo U^0 . Assim, cria-se uma oportunidade para a aplicação de interdições religiosas. Se o clube religioso não puder subsidiar a participação religiosa, representada por R, terá que aumentar o custo de aquisição de *commodities* seculares S_j.

Chamando de V a utilidade indireta obtida por um membro do clube religioso condicionada à qualidade do clube tem-se que

$$V(I, \pi_s, \pi_r, Q) = {}^{Max}_{R,S}\{U(S, R, Q)/\pi_S S + \pi_r R \leq I\} \qquad (9)$$

De onde obtém-se a função de demanda marshaliana dada por $j(I, \pi_s, \pi_r, Q) = -(\partial V/\partial \pi_j)/(\partial V/\partial I)$ para $j = r, s$. Em um equilíbrio simétrico a participação de cada membro iguala a participação de todos os demais membros. Nesse caso, existe um equilíbrio de Nash simétrico dado por:

$$F = [R(I, \pi_s, \pi_r, Q^e)N^*] = Q^e \qquad (10)$$

Onde o equilíbrio será estável se $(\partial F/\partial \overline{R})(\partial R/\partial Q) < 1$. Aplicando a diferenciação parcial de (10) em relação a π_j, pode ser avaliado o impacto que terá, sobre o nível de participação no clube religioso, o aumento de custo de uma *commoditie* S_j , que é conseqüência de uma proibição:

$$\frac{dQ^e}{d\pi_j} = \frac{(\partial F/\partial \overline{R})(\partial R/\partial \pi_j)}{1 - (\partial F/\partial \overline{R})(\partial R/\partial Q)} \qquad (11)$$

Quanto maior o grau de substitutibilidade de R em relação à S_j ,e quanto maior o grau de complementaridade entre R e Q^e , mais intenso e positivo será o efeito de

aumento de preço. O efeito sobre a utilidade de equilíbrio deve ser obtido da diferenciação de $U^e = V(I, \pi_s, \pi_r, Q^e)$ em relação a π_j

$$\frac{\partial U^e}{\partial \pi_j} = \frac{\partial V}{\partial \pi_j} - \frac{\partial V}{\partial Q^e}\frac{\partial Q^e}{\partial \pi_e} \quad (12)$$

No lado direito da equação (10) o primeiro termo indica o impacto de um aumento de preço sobre a renda e, por isso, tem o sinal negativo. O segundo termo indica o efeito substituição não-padronizado decorrente do aumento de preço, o qual pode ser positivo. Desde que R e S_j sejam substitutos próximos, o aumento do preço de S_j irá provocar um aumento na participação religiosa R, o que irá aumentar o nível de utilidade U^e. Dessa forma, os ganhos oriundos do aumento de participação poderão mais do que compensar a perda de renda relativa. Ao se substituir as equações (10) e (11) na equação (12) e reescrevendo os resultados em termos de elasticidade, chega-se às condições em que um aumento de preços irá incrementar a utilidade decorrente da participação religiosa:

$$\frac{dlog(U^e)}{dlog(\pi_j)} = \left(-k_j + k_q \frac{\epsilon_{Fr}\epsilon_{r\pi_j}}{1 - \epsilon_{Fr}\epsilon_{rq}}\right)\epsilon_{VI} \quad (13)$$

Em que ϵ_{ij} indica a elasticidade de i em relação a j , k_j representa a participação do gasto da *commoditie* j e k_q indica a participação do gasto sombra de Q relativamente ao preço-sombra dado por $\pi_q = (\partial V/\partial Q)/(\partial V/\partial I)$. Dessa forma Iannaccone pode provar, matematicamente, a seguinte proposição:

Proposição 1: Considere-se um equilíbrio simétrico e estável entre os membros de um clube religioso, equilíbrio este representado por (S^e, R^e, Q^e). O incremento no custo de uma *commoditie* secular S_j irá aumentar a utilidade dos membros do clube se a elasticidade preço-cruzada for suficientemente grande relativamente à participação do gasto. Nesse caso a utilidade irá aumentar desde que a condição abaixo seja verificada

$$\frac{\epsilon_{r\pi_j}}{k_j} > \frac{1 - \epsilon_{Fr}\epsilon_{rq}}{k_q\epsilon_{Fr}} \qquad (14)$$

Essa proposição identifica que tipos de clubes irão, com maior probabilidade, empregar interdições religiosas ao consumo de *commodities* seculares e quais os tipos destas *commodities* irão ser atingidas por essas interdições. O lado direito da desigualdade indica que, com maior probabilidade, uma interdição ou proibição religiosa irá aumentar o nível de utilidade quando o valor de Q, a qualidade do clube religioso, representado aproximadamente por k_q , for alto e a complementaridade entre Q e R for grande. O termo do lado esquerdo da inequação acima indica que as *commodities* que serão mais afetadas pelas interdições religiosas serão aquelas que forem substitutas próximas da participação de cada membro nas atividades do clube, representada por R.

3.5.1 Estigma e Sacrifício como Mecanismos de Sinalização e de *Screening*: a Heterogeneidade Populacional

Segundo Iannaccone, o tipo de análise acima desenvolvido consegue explicar determinados tipos de custos e interdições que alguns grupos religiosos impõem sobre seus membros, dentre os quais estão restrições dietéticas, padrões de vestuário, exigência de abstinência sexual antes do casamento, dentre outras. Mas quando questões relativas à heterogeneidade populacional entram em cena, a análise torna-se mais complexa. A questão da heterogeneidade traz complicações porque pessoas que tendem a ter baixo nível de participação no clube religioso têm estímulo para tornarem-se *free-riders*. A imposição de custos a tal comportamento, na forma de sacrifícios e estigmas, elimina esse tipo de problema. Alguns desses custos seriam iniciações dolorosas ou a exigência de que o potencial candidato ao ingresso no clube religioso entregue a este todos os seus bens. Isso funciona como um *screening* religioso. Essas considerações levam à seguinte proposição:

Proposição 2: Considere-se que existem dois tipos de pessoas , 1 e 2, e as seguintes condições: num grupo religioso com a qualidade Q, (a) a pessoa de tipo 1

participa sempre menos do que a pessoa do tipo 2 ($R^1(Q,...)<R^2(Q,...)$) e (b) a pessoa do tipo 1 valoriza menos a qualidade do grupo do que a pessoa do tipo 2, isto é, $\pi_q^1 < \pi_q^2$. Então, admitindo que exista uma fração maior de pessoas do tipo 1, haverá um equilíbrio separador onde as pessoas do tipo 2 irão ingressar em grupos religiosos que imponham custos à prática religiosa, enquanto as pessoas do tipo 1 irão ingressar em grupos religiosos onde esses custos não existam.

Iannaccone propõe um modelo formal (1994 a) baseado na Teoria dos Jogos que elucida o processo de *free-riding* em populações heterogêneas.

Esse modelo considera uma população com dois tipos de indivíduos: um comprometido (C) e outro relativamente não-comprometido (NC). Os indivíduos tomam apenas duas decisões: juntarem-se ou não a um grupo religioso; e caso decidam optar por isso, escolher se irão manter um nível de participação alto ou baixo, de modo a maximizar o seu nível de utilidade pessoal, o qual depende das escolhas de cada indivíduo e dos demais participantes do grupo religioso. O modelo também poderia incluir um terceiro tipo de indivíduo, classificado como indiferente ou opositor da religião, representado por I.

Se os dois indivíduos escolherem um baixo nível de participação o *payoff* resultante será aquele representado pela célula no canto superior do lado esquerdo da tabela 6, onde ambos terão uma utilidade de 2. Se ambos escolherem um alto nível de participação, o *payoff* será representado pela célula do canto inferior do lado direito, onde ambos terão um nível de utilidade igual a 3. Se os participantes do grupo escolherem níveis diferentes de participação, os *payoffs* resultantes serão representados pelas células do canto inferior esquerdo e canto superior direito, onde o indivíduo com baixo nível de participação, agindo como *free-rider*, apenas usufruindo dos benefícios sem incorrer em custos, terá um nível de utilidade igual a 4 e o indivíduo com alto nível de participação terá um nível de utilidade igual a 1, já que não tem o seu esforço correspondido. Essa situação corresponde a um típico Dilema dos Prisioneiros, onde cada indivíduo se verá tentado a agir como *free-rider* e, com isso, o equilíbrio resultante da estratégia individual dominante será representado pela célula do canto superior esquerdo, onde cada indivíduo obterá um nível de utilidade igual a 2. Quanto maior o tamanho do grupo, mais esse resultado se tornará provável, dados os custos inerentes em monitorar o comportamento de cada indivíduo.

Tabela 6 Indivíduos não-comprometidos e seus níveis de participação.

		Indivíduo não comprometido	
		Baixo	Alto
Indivíduo não comprometido	Baixo	(2,2)	(4,1)
	Alto	(1,4)	(3,3)

Fonte: Iannaccone (1994).

Já a situação em que ambos os indivíduos são do tipo comprometido, em que cada um deles tem como estratégia dominante ter um alto nível de participação, está representada pela tabela 7. Nesse caso, em que nenhum dos participantes se mostra tentado a agir como *free-rider*, o equilíbrio resultante será aquele representado pela célula do canto inferior do lado direito.

Tabela 7 Indivíduos comprometidos e seus níveis de participação

		Indivíduo comprometido	
		Baixo	Alto
Indivíduo comprometido	Baixo	(4,4)	(5,3)
	Alto	(3,5)	(6,6)

Fonte: Iannaccone (1994).

Em caso de heterogeneidade, onde os indivíduos são de tipos diferentes, cada um deles irá buscar o grupo que apresenta um alto nível de participação, inclusive os que forem do tipo não-compromissado, já que agem como *free-riders*, que migrarão de grupos fracos para grupos fortes. Esse comportamento só poderá ser evitado se for possível verificar exatamente o tipo do indivíduo ou se puder monitorar o seu verdadeiro nível de participação. Grupos heterogêneos desse tipo têm uma estrutura semelhante àquela representada na tabela 8. Nesta, pode-se observar que os primeiros elementos dos pares ordenados, que representam os níveis de utilidade do indivíduo comprometido, são oriundos da tabela 7. Por outro lado, os segundos elementos dos

pares ordenados, que representam os níveis de utilidade do indivíduo não comprometido, são oriundos da tabela 6.

Neste grupo, o *free-rider* continua a agir como no caso da tabela 6, procurando obter apenas os benefícios de sua participação, sem incorrer em custos. Em contrapartida, o indivíduo comprometido não tem incentivo em manter um alto nível de participação. Dessa forma, ambos os indivíduos terão como estratégia dominante ter um baixo nível de participação. O equilíbrio resultante será aquele representado pela célula do canto superior esquerdo, onde o indivíduo C terá um nível de utilidade igual a 4 (inferior ao obtido no caso do grupo com indivíduos comprometidos) e o indivíduo NC um nível de utilidade igual a 2 (igual ao que obteria no caso de grupos com indivíduos não-comprometidos).

Tabela 8 Grupo heterogêneo e seus níveis de participação

		Indivíduo não comprometido	
		Baixo	Alto
Indivíduo comprometido	Baixo	(4,2)	(5,1)
	Alto	(3,4)	(6,3)

Fonte: Iannaccone (1994).

A solução a ser adotada para dirimir o problema dos *free-riders,* em grupos heterogêneos, pode ser representada na forma de uma penalidade, a ser imposta aos participantes do grupo, de uma unidade a menos na utilidade de cada um dos seus membros, independentemente do seu nível de participação. Assim, os *payoffs* resultantes serão aqueles da tabela 8, diminuídos em uma unidade cada, conforme pode ser visto na tabela 9. Os indivíduos comprometidos, diante da estratégia dominante dos *free-riders*, preferirão ter um baixo nível de participação, obtendo um nível de utilidade igual a 3, e os *free-riders* um nível de utilidade igual a 1, como representado na célula do canto superior esquerdo. Mas nesse caso, os *free-riders* terão um nível de utilidade inferior àquele que poderiam obter participando de um grupo com indivíduos não-comprometidos, como na tabela 6, ou do grupo heterogêneo, como na tabela 8. Dessa forma, os *free-riders* irão preferir abandonar o grupo que adota a imposição custosa.

Assim, restarão no grupo apenas indivíduos comprometidos. Estes, embora percam uma unidade em sua utilidade, manterão um alto nível de participação, ficando numa posição apenas inferior ao do grupo com indivíduos totalmente comprometidos, o qual na prática é muito difícil de obter, e também no caso do grupo heterogêneo. Os *free-riders*, mesmo depois que o grupo tenha se tornado mais forte, pela presença apenas de indivíduos comprometidos, não se sentirão tentados a retornar ao grupo, já que teriam que exercer um alto nível de esforço para obter um nível de utilidade igual a 2, como representado na célula do canto inferior direito, quando poderiam obter esse mesmo nível de utilidade exercendo pouco esforço, como no caso do grupo de indivíduos não-comprometidos, como representado na tabela 6. Com soluções custosas, como no caso de estigmas e sacrifícios, fica assegurada a manutenção de grupos fortes com indivíduos comprometidos, mitigando o problema do *free-rider*.

Tabela 9 Níveis de participação da solução de equilíbrio

		Indivíduo não comprometido	
		Baixo	Alto
Indivíduo comprometido	Baixo	(3,1)	(4,0)
	Alto	(2,3)	(5,2)

Fonte: Iannaccone (1994).

3.5.2 Uma proposta de modelo de *screening* religioso em populações heterogêneas

Tendo por base o modelo desenvolvido por Spence (1973), em que a variável educação é analisada como meio da sinalização dos trabalhadores em relação aos empregadores, no que se refere ao seu grau de produtividade, como uma contribuição teórica desta tese, aqui se propõe a aplicação do mesmo modelo de Spence adaptado aos propósitos deste trabalho, cuja variável de sinalização é o grau de religiosidade dos indivíduos, como, por exemplo, a sua fé e obediência aos preceitos estabelecidos por determinada religião por meio de um contrato religioso.

Será considerado, inicialmente, um mercado religioso de livre competição, onde cada organização ou firma religiosa tem a sua divindade.

Quando se diz livre competição religiosa, neste caso, não se está afirmando que exista concorrência perfeita entre as diversas religiões existentes. Pelo contrário. Esse tipicamente é um mercado de concorrência imperfeita. É bem sabido que sempre existiram religiões, ao longo da história humana, que foram favorecidas em detrimento das outras por contarem com o apoio do Estado. É o caso, por exemplo, dentre outros, do Atonismo[18] durante o reinado do Faraó Amenotep IV ou Akinaton (1375-1358 a.C.) no Egito Antigo, o culto aos deuses do Panteão Romano, o cristianismo a partir de sua ascensão como religião patrocinada pelo Estado por meio de Constantino, o Taoísmo na China entre os séculos V-VIII, o catolicismo romano nas nações européias durante a Idade Média, o Xintoísmo no Japão antes da II Guerra, ou do islamismo nos países árabes atualmente. Evidentemente, o apoio estatal, nesses e em tantos outros casos, permitiu que essas religiões fossem beneficiadas, atraindo um grande número de adeptos, em decorrência do *status* social que os praticantes adquiriam, deixando, conseqüentemente, as demais religiões concorrentes em desvantagem. No entanto, o apoio oficial não implica em vantagem permanente de uma religião sobre outra, como ocorreu com o Atonismo, que, após a morte do seu fundador, Akinaton, deixou de existir. É interessante notar também que neste aspecto as religiões são também semelhantes a firmas, porque, como estas, podem surgir, expandir-se, estabilizar-se, definhar e desaparecer.

As firmas religiosas serão denominadas de principais, as quais anunciam suas ofertas, tentando estabelecer um contrato religioso com as pessoas, por meio dos que são considerados representantes da divindade: os líderes clericais ou classes sacerdotais das diversas firmas religiosas.

As pessoas que são disputadas por essas fimas, podem aceitar ou não estabelecer um contrato religioso com o principal, sendo chamadas de agentes. Pode acontecer comumente que diferentes firmas tenham a mesma divindade, como no caso do judaísmo e do cristianismo. Semelhantemente, pode acontecer que os agentes tornem-se aderentes de mais de uma firma.

---

[18] Primeira tentativa de instituição do monoteísmo em uma nação, o Atonismo visava a eliminar a concorrência do politeísmo zooantropomórfico egípcio, reforçando o poder do Faraó, ao colocar em condição de desvantagem a classe sacerdotal.

Deve-se ter em mente aqui que não se está afirmando nada a respeito de provas da existência ou não da Divindade. Essa é uma crítica que Montgomery (1996 b) faz a respeito dos trabalhos de Economia da Religião. Montgomery afirma que alguém poderia ser tentado a rejeitar a abordagem econômica para a religião sob bases epistemológicas, já que essa abordagem poderia acomodar riscos, mas não a incerteza; e, além disso, trataria de fenômenos não apenas desconhecidos, mas não passíveis de conhecimento (1996b, p. 445). Por esse raciocínio, os indivíduos podem lidar com situações envolvendo risco, atribuindo a essas situações probabilidades. Já diante de situações envolvendo incerteza isso não seria possível[19].

Mas essa crítica não tem razão de ser, já que o objeto de estudo da Ciência Econômica e de seus diferentes ramos é a ação do ser humano. Este, enquanto tal, utiliza, em diferentes situações e com diferentes objetivos, seus recursos escassos, como tempo e dinheiro, para adquirir diversos tipos de bens, de acordo com suas preferências e limitações impostas por sua linha de restrição orçamentária. Entre os bens disponíveis nos diferentes tipos de mercado, estão os bens religiosos, os quais podem ser incluídos ou não pelas pessoas em suas cestas de consumo. O mercado religioso é um fato, não uma suposição ou hipótese, e como tal a Ciência Econômica reúne ferramentas que podem ser legitimamente utilizadas para estudar esse mercado.

O que deve ser ressaltado é que a falta de provas cientificamente incontestáveis a respeito da existência da Divindade ou de um período pós-vida favorece a existência do mercado religioso. Na ausência de informações irrefutáveis a respeito da inexistência de Deus ou de uma vida eterna, a maioria das pessoas prefere ficar com a opção contrária: a de que existe uma realidade metafísica além da realidade material, adotando um comportamento religioso. Caso fosse estabelecida de forma inequívoca a não-existência da Divindade, ou a inexistência de um período pós-vida, as firmas religiosas perderiam seu principal pilar de sustentação. Isso aconteceria porque, obviamente, agentes não iriam fazer contratos religiosos para aquilo que não existiria nem poderia existir. Pode-se concordar com Montgomery em que as pessoas devem fazer escolhas em face da incerteza e em que ações influenciam crenças, mas sempre com base em novas informações, conforme preconiza a Escolha Racional. Assim, o contrato religioso estaria representando uma espécie de seguro espiritual que garantiria ao agente segurado

[19] Uma discussão sobre risco e incerteza foi apresentada na subseção 3.4.2.

os benefícios decorrentes do cumprimento desse contrato, diante da incerteza da existência de uma realidade espiritual.

O comportamento religioso é generalizado, conforme a tabela 1 apresentada na introdução desta tese. Isso também é um fato. Já a tarefa de provar a existência da Divindade compete à teologia ou à teodicéia. Assim, não há sentido Montgomery desafiar os economistas a que provem que sinais transportam informações a respeito da "realidade última" ou Deus. Nem seria o caso de pedir-se a Montgomery, ou a qualquer outra pessoa, que provasse que sinais confirmam a não-existência de Deus. Assume-se aqui, simplesmente, que os agentes crêem ou não crêem em Deus, praticam ou não praticam uma religião. Os agentes religiosos incorporam a idéia ou conceito de que fizeram um contrato com a Divindade por meio de seus representantes e de que precisam cumpri-lo. Assim o conceito de Divindade é endogeneizado.

Um ponto que merece ser ressaltado é que as firmas religiosas, dizendo-se representantes diretas das divindades que cultuam, afirmam que estas conhecem tudo sobre os aderentes do contrato religioso. É o caso do Judaísmo e do Cristianismo, cujas Escrituras Sagradas apresentam um Deus Onisciente, Onipotente e Onipresente. Os aderentes dessas religiões são doutrinados, sob pena de sofrerem sanções não apenas nesta vida como na eternidade, a cumprir os termos do contrato religioso que escolheram, em quaisquer circunstâncias, em quaisquer lugares, em todo o tempo.

E isso independentemente de estarem sendo monitorados por clérigos ou sacerdotes, já que a própria Divindade, de acordo com o contrato, estará, a cada momento, monitorando todo o comportamento dos agentes. Essa idéia de vigilância permanente dos agentes pela Divindade, estabelecida pelas firmas religiosas, é poderosa na redução dos custos de monitoramento dessas firmas, no que se refere ao cumprimento do contrato pelos agentes, já que a estes é transferida, diretamente, a responsabilidade de assumir esses custos. A cada decisão tomada pelo agente, este terá que levar em consideração se sua ação não infrigirá os termos do contrato religioso. Além disso, existem firmas religiosas, como o Catolicismo Romano, onde mecanismos como o confessionário possibilitam o acesso a informações privilegiadas do agente, pelo principal, de modo direto, reduzindo também os custos de monitoramento daquele por este.

3.5.2.1 O contrato religioso

Para atender aos nossos objetivos nesta subseção, será adotado aqui o conceito de "produtividade religiosa", o que pode ser avaliado pelo grau de fé e de obediência do agente aos preceitos estabelecidos no contrato religioso com o principal. Um dos critérios, mais comumente utilizados, para avaliar essa produtividade é a freqüência à igreja.

Para efeito de simplificação, assume-se aqui que existem dois tipos de agentes no mercado religioso: agentes com alta produtividade religiosa, classificados como sendo do tipo A, e agentes com baixa produtividade religiosa, classificados como sendo do tipo B. Aos primeiros será atribuída uma produtividade igual a 2 e aos últimos uma produtividade igual a 0.

Agentes com alta produtividade religiosa seriam, por exemplo, os devotos religiosos ou que têm fé. Os agentes de baixa produtividade religiosa seriam, em princípio, por exemplo, os adeptos não religiosos, os ateus, os agnósticos e os materialistas em geral. Presume-se que os contratos religiosos, ao serem estabelecidos entre o agente e o principal, estipulam condições a serem cumpridas pelo agente, para efeito do recebimento da recompensa. Essas condições também estabelecem que não deva existir tolerância em relação aos comportamentos desviantes. Por exemplo, um agente pode autoclassificar-se como religioso, mas apresentar um comportamento não condizente com a fé que diz professar. Nesse caso, estaria sinalizando ao principal o contrário de sua alegada condição religiosa, isto é, que seria um agente do tipo B. O principal informa, no contrato, que tal tipo de comportamento deve ser evitado, porque o "joio" será identificado e separado do "trigo". Isso seria semelhante ao caso de um trabalhador que comprou um diploma universitário para sinalizar a um empregador que seria de alta produtividade, sendo antes de baixa produtividade.

Em contrapartida, um agente que professasse o ateísmo, ou o materialismo, mas que pratica boas ações, por exemplo, reuniria condições para ser classificado como "trigo", não importando se possui filiação religiosa ou não. Poderíamos fazer uma analogia desse caso com o de um trabalhador que não tem título universitário, mas que tem alta produtividade, por ser um autodidata aplicado, por exemplo. O que importa em nossa análise é que somente os agentes que forem classificados como sendo do tipo A, pelo principal, é que farão jus ao prêmio espiritual, ficando os agentes classificados

como sendo do tipo B impossibilitados de receberem o prêmio. A questão reside no fato de que as firmas anunciam que apenas se os agentes estabelecerem contratos com o principal poderão ser salvos. Aqueles que não aceitarem, não serão salvos. Voltando à analogia do trabalhador autodidata: este poderia ter as habilidades para executar as tarefas em uma função com uma vaga disponível numa firma, mas se esta exige um diploma universitário, o trabalhador em questão não poderia se candidatar ao emprego.

Assim, seria possível que alguns agentes que não tenham estabelecido qualquer contrato religioso pudessem ser considerados aprovados para receberem o prêmio espiritual. No entanto, as firmas religiosas excluem ou desconsideram essa possibilidade, pois se fizessem o contrário, estariam desestimulando a prática religiosa, o que seria um contra-senso do seu ponto de vista. O que acontece é justamente o oposto: muitas religiões adotam uma postura exclusivista ou monopolista, dizendo-se as únicas que podem oferecer acesso a determinados prêmios espirituais, como, por exemplo, a salvação.

Um exemplo que pode ser citado foi a postura adotada pelo Catolicismo após o IV Concílio de Latrão, realizado em 1213. Era uma época em que Igreja Católica enfrentava problemas como o crescimento de movimentos classificados como heréticos, além do aumento da piedade laica. Nos Cânones desse Concílio, foram afirmadas doutrinas que condenavam o que se intitulava como "hereges", penalizando-os com diversos tipos de castigos e com a perda dos seus bens. Da mesma forma que os chamados "hereges", quem os auxiliasse não poderia exercer cargos públicos, receber heranças, nem dar esmolas ou fazer outras doações. Assim, a prática das boas obras só poderia ter efeito salvífico se realizada sob os auspícios da Igreja Católica. Isso refletia o pensamento do credo *extra ecllesia nulla salus*, isto é, fora da Igreja (Católica) não há salvação[20].

Historicamente, pessoas não comprometidas com hierarquias religiosas, apenas com o exercício da fé em nível individual ou coletivo, ou que divergissem abertamente dos termos de um contrato religioso, invocando suas próprias crenças, foram classificadas como "hereges" pelo clero de religiões dominantes. Relativamente ao Cristianismo, temos vários casos famosos. Um dos mais interessantes foi o de Orígenes, um eminente teólogo do século II, considerado inicialmente um dos doutores da Igreja

---

[20] O Cânone 3 do Concílio afirmava : "Condenamos a todos os hereges sob qualquer denominação com que se apresentem; embora seus rostos sejam diferentes, estes se encontram atados por uma cola, pois a vaidade os une" .Ver http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/html/Latrao.htm (acessado em 07/04/2009).

Cristã. Posteriormente, foi rotulado como heresiarca, por ter formulado doutrinas divergentes às aceitas pelo Credo oficial da época. Algumas doutrinas origenistas, como a Apocatástase – Universalismo, ou Restauração Universal, segundo a qual todas as pessoas, independentemente do que fizeram em vida, seriam salvas – foram rejeitadas porque não mais se coadunavam com a ortodoxia clerical vigente (C.C KROEGER *in* ELWELL,1990, v.III, p. 68-69). Se o raciocínio de Orígenes estivesse correto, ninguém precisaria ter fé religiosa para se salvar[21]. Com isso a Igreja estaria ameaçada em sua influência, perdendo espaço no mercado religioso.

No século XIII, pode ser mencionado, dentre outros grupos classificados como hereges, o movimento Cátaro. Os cátaros dividiam-se em "aperfeiçoados", os quais tinham uma vida totalmente ascética e viviam em mosteiros; e "crentes simples", os quais deveriam manter também um alto padrão moral, mas podiam casar e estabelecer-se comercialmente. Classificado como seita herética - entre outros motivos por advogar doutrinas estranhas aos dogmas oficiais católicos, como a Apocatástase ou Universalismo - o movimento Cátaro condenava todos os sacramentos católicos e todos os juramentos. Estes últimos eram parte essencial do feudalismo. Apesar disso, conseguiram muitos simpatizantes entre os senhores feudais e os negociantes, já que não se opunham à atividade econômica e eram contrários a exaltação da pobreza, como faziam os católicos. Esse movimento foi disperso após a Cruzada Albigense e também do início das atividades da Inquisição em 1233 (O.G. OLIVER JR. *in* ELWELL, 1988, v.1, p. 246).

Outro exemplo de indivíduos considerados heréticos por firmas religiosas são os membros da *Religious Society of Friends* (Sociedade dos Amigos), mais conhecidos como *quakers* (tremedores) ou quacres. Movimento fundado por George Fox na Inglaterra, em meados do século XVII, e posteriormente disseminado nos Estados Unidos, os *quakers* são anti-clericalistas: não reconhecem a autoridade de sacerdotes e pastores e não se filiam a igrejas estabelecidas. No entanto, apresentam alta produtividade religiosa, isto é, são extremamente devotos (J.E. JOHNSON *in* ELWELL, 1990, v. III, p. 215-217).

Atitudes de independência religiosa como essas não costumam ser toleradas por

---

[21] Com isso a Igreja estaria ameaçada em sua influência. Considerando que a Apocatástase afirma que todos irão ser salvos no Juízo Final, uma pergunta interessante a ser feita seria o efeito da crença na Apocatástase sobre os níveis de esforços desempenhados pelo agente. Neste caso, não existiria um equilíbrio separador e, sim, um equilíbrio agregador.

firmas religiosas já estabelecidas e com perfil dominante, já que isso representa, para estas, ameaça ao seu poder de mercado. Por isso os *quackers* foram perseguidos (J. E. JOHNSON *in* ELWELL, 1990, v.I, p.215-217).

3.5.2.2 O estabelecimento do contrato religioso

Ao estabelecer um contrato com um agente, o principal promete a este um prêmio ou recompensa, que pode ser, por exemplo, a imortalidade ou vida eterna. Esta é a recompensa espiritual, denominada de w. O principal tem interesse em que os agentes cumpram os termos do contrato religioso e os agentes têm interesse em obter a recompensa w. O lucro do principal será $2\ ou\ 0$, de acordo com o perfil da produtividade religiosa dos agentes. O principal promete aos agentes com alta produtividade espiritual uma recompensa igual a 2. Por outro lado, afirma que agentes com baixa produtividade não receberão prêmio algum[22].

Dadas as ofertas feitas pelas firmas religiosas, os agentes têm a possibilidade de escolher (ou não) o tipo de contrato religioso que mais lhes agradam. Isto é, os agentes podem sinalizar (ou não) de livre e espontânea vontade, por meio de sua fé (caso a possuam), que estão aptos a receber um prêmio. A prática dessa religião terá um custo para o agente, que será maior ou menor dependendo de seu tipo. Esse custo está associado ao tempo dedicado à prática religiosa pelo agente e será indicado por $C(y) = y$. Se o agente for do tipo A, o custo da prática religiosa para o mesmo será de $C(y) = y/2$. Se o agente for do tipo B, o custo dessa prática religiosa será de y. Nesse modelo, para fins de simplificação, considera-se que o tempo t dedicado à prática religiosa não tem efeito sobre a produtividade religiosa do agente.

No equilíbrio do jogo de sinalização, será adotado o pressuposto de que as religiões têm um critério padrão de classificação quanto à produtividade religiosa de seus agentes, que é a avaliação do grau de fé e de obediência destes aos preceitos religiosos. Esse critério será endossado ou não de acordo com o comportamento dos

---

[22] É razoável admitir que os agentes com baixa produtividade religiosa não recebem nenhum prêmio, porque caso as religiões sinalizassem com um prêmio espiritual para esse tipo de agente estariam, com esse sinal, desestimulando a própria prática religiosa, desautorizando o esforço dos agentes classificados como sendo do tipo A.

agentes e está baseado num nível considerado aceitável em termos de prática religiosa, que será denominado por $y*$. Supõe-se que as firmas religiosas avaliam que um candidato ao prêmio espiritual será do tipo A se o grau de prática religiosa desse agente satisfizer a condição de que $y \geq y*$. Em contrapartida, o candidato será considerado do tipo B se for enquadrado na condição oposta, isto é, $y \leq y*$. A partir dessas avaliações, as firmas religiosas irão ofertar aos agentes uma recompensa espiritual de $w = 2$ se $y \geq y*$. Por outro lado, se o agente for classificado na condição oposta, ou seja, $y \leq y*$, não receberá nenhum prêmio espiritual, isto é, neste caso $w = 0$.

Escolhido um determinado contrato, os agentes terão de escolher que nível de prática religiosa satisfaz os seus objetivos ou expectativas presentes e futuras dentre dois níveis que, para efeito de simplificação, considerados como possíveis, são $y = y* \quad ou \quad y = 0$. Formalmente, $y \in (0, y*)$. Os critérios estabelecidos pelas firmas religiosas, relativamente à sinalização por parte dos agentes, serão endossados na prática se os agentes do tipo A escolherem $y = y*$ e os agentes do tipo B escolherem $y = 0$. Formalmente, tem-se um padrão de escolhas feitas pelos agentes, quer sejam do tipo A ou do tipo B, que obedece às seguintes condições

$$
\begin{aligned}
&Escolha \;\; de \;\; A \Rightarrow C(y) = \frac{y^*}{2} < w = 2 \\
&Escolha \;\; de \; B \Rightarrow C(y) = y^* > w = 2
\end{aligned}
\tag{1}
$$

O que significa que $y* \in [2, 4]$, isto é, o grau de prática religiosa dos agentes que está contido nesse intervalo é considerado ótimo pelo principal, o que caracteriza um nível de sinalização de equilíbrio múltiplo. Se o principal avalia que um agente tem alta produtividade religiosa, isto é, como tendo fé suficiente, este será classificado como sendo do tipo A, já que, teoricamente, apenas agentes desse tipo teriam de fato incentivo para a prática religiosa. Em contrapartida, o agente de baixa produtividade religiosa será classificado como sendo do tipo B se o custo do mesmo para a prática religiosa for muito alto. Considerando que os agentes queiram sinalizar ao principal que são do tipo A e, concomitantemente, queiram minimizar seus custos, eles optarão por escolher o

menor custo, isto é, $y^* = 2$, que será chamado de equilíbrio separador com custo mínimo. As figuras abaixo representam as escolhas ótimas dos dois agentes quanto ao nível de sinalização.
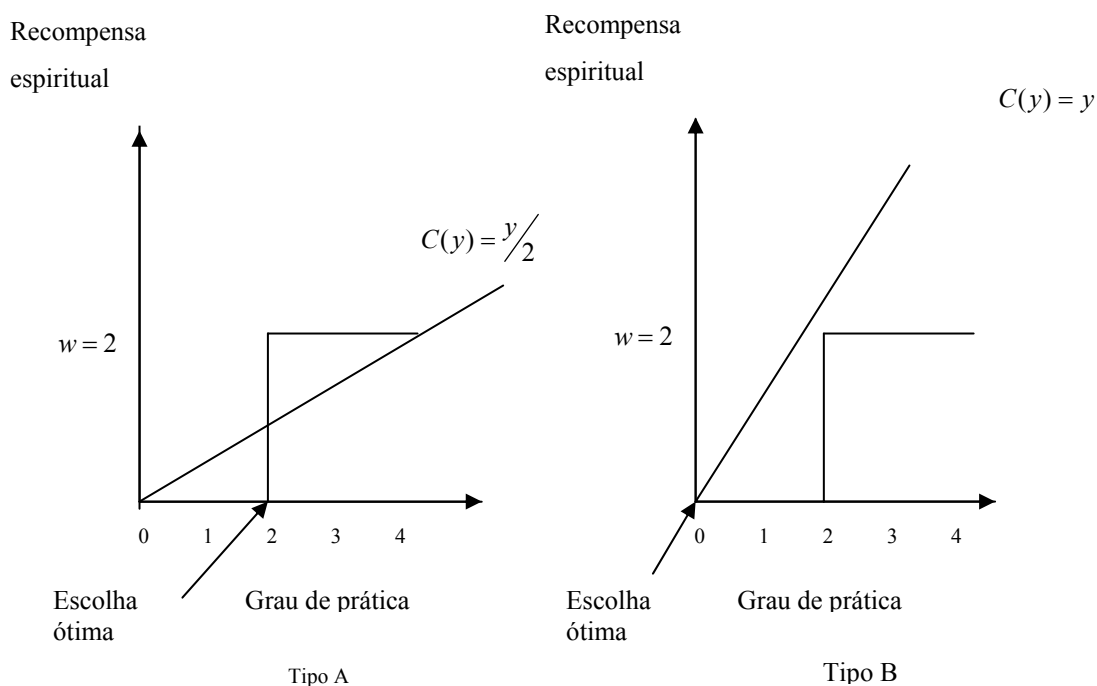
Figura 11 Recompensa espiritual
Fonte: Adaptado de Standler e Castrillo (1997)

A probabilidade de que o agente do tipo A conquiste o prêmio espiritual é p^A e a probabilidade de que o agente do tipo B conquiste o prêmio é p^B. O lucro do principal relativamente ao resultado do esforço dos agentes é Π_S *ou* Π_F, onde o subscrito S significa sucesso e o subscrito F indica insucesso. Neste nosso modelo adaptado, pressupõe-se que exista, pelo menos, um agente que possa ser classificado como sendo do tipo A, para se poder caracterizar a existência de um equilíbrio separador. Considera-se também que existe informação imperfeita neste modelo, admitindo-se apenas que o principal tem absoluta certeza sobre quem de fato receberá o prêmio espiritual. Com isso se quer dizer que, embora os agentes do tipo A possam sinalizar com o máximo nível de produtividade religiosa, isto é, $y^* = 4$, apenas o principal tem a informação

segura se foram considerados aprovados para receber o prêmio. Caso houvesse informação perfeita, com os agentes, tanto do tipo A como do tipo B, conhecendo *a priori* se os seus esforços lhes valeriam o prêmio espiritual, as suas utilidades e seus prêmios seriam.

$$U^{A*} = u[p^A \Pi_S + (1 - p^A)\Pi_F]$$

$$w^{A*} = p^A \Pi_S + (1 - p^A)\Pi_F$$

$$U^{B*} = u[p^B \Pi_S + (1 - p^B)\Pi_F] \qquad (2)$$

$$w^{B*} = p^B \Pi_S + (1 - p^B)\Pi_F$$

Nesse caso, se as pessoas tivessem a informação certa ou perfeita da existência de um prêmio espiritual futuro, independentemente do seu tipo, sinalizariam ao principal com a religiosidade. Isso quer dizer que, na prática, não haveria estímulo ou incentivo para alguém professar o ateísmo, o agnosticismo, o materialismo ou a irreligião de um modo geral. Haveria um grande incentivo à prática religiosa, em maior ou menor grau, já que, tendo a certeza de que somente possuindo algum grau de religiosidade poderiam receber um prêmio espiritual, as pessoas procurariam afiliar-se a alguma religião, admitindo a premissa de que apenas por esse meio receberiam esse prêmio. Assim, w^{A*} e w^{B*} designariam os prêmios espirituais para os agentes de ambos os tipos, tanto os de alta como os de baixa produtividade religiosa, os quais estariam sinalizando com seu esforço o seu grau de mérito para a obtenção do prêmio. Aqui esse esforço nem mesmo deveria ser caracterizado como fé religiosa, já que todos teriam a informação segura da existência do prêmio[23].

[23] Poderia ser questionado porque se a certeza do prêmio existisse, todos os agentes não iriam exercer o esforço religioso máximo, como no caso do nível de produtividade religiosa de modelo aqui apresentado em que $y^* = 4$. Mas isso seria semelhante a perguntar por que todos os trabalhadores não têm todos alta escolaridade, sinalizando que estão aptos a receber altos salários; o que não faz sentido, já que nesse caso, sabe-se que a aquisição de uma alta escolaridade está associada a fatores tais como custos de oportunidade, em que nem todos os trabalhadores estão dispostos ou aptos a incorrer, a habilidades naturais ou a questões de preferência. De forma idêntica, ainda que houvesse certeza do prêmio espiritual, nem todos os agentes estariam dispostos a restringir suas escolhas atuais optando por consumir bens

Como não existe a certeza concreta de que tal prêmio exista de fato, isso resulta em problemas de informação imperfeita. Sem essa certeza, muitas pessoas consideram dispensável a prática religiosa e optam por não afiliar-se a nenhuma religião, declarando-se irreligiosas, atéias, agnósticas ou materialistas. Somente a fé, definida como uma crença em algo almejado e não visto, é o que permite justificar todo o esforço que os agentes de alta produtividade religiosa fazem para ser considerados aptos a receberem um prêmio espiritual. Como nem todos têm essa fé, ou estão dispostos a incorrer nos custos do exercício desta, é óbvio o motivo que explica por que muitos agentes optam por não alocar o seu tempo em práticas religiosas. Ainda é importante considerar que mesmos os agentes envolvidos nessas práticas podem não estar seguros a respeito da obtenção do prêmio, isto é, de que terão ou não sucesso nessa conquista, o que aumenta ainda mais o custo da prática religiosa. Quanto maior a incerteza quanto ao recebimento do prêmio, maior o custo dessa prática.

O modelo aqui apresentado considera que existe informação imperfeita, isto é, os agentes não têm certeza em relação ao sucesso de seu esforço religioso na obtenção do prêmio ou mesmo da própria existência desse prêmio. Nesse caso, o modelo com informação imperfeita apresenta as seguintes utilidades esperadas e os seguintes prêmios em relação aos dois tipos de agentes:

$$
\begin{aligned}
E[U^A] &= p^A u(w_S^A) + (1-p^A)u(w_F^A) < U^{A*} \\
w^{A*} &\in \{w_S^A, w_F^A\} \\
E[U^B] &= 0 \\
w^{B*} &= 0
\end{aligned}
\qquad (3)
$$

religiosos em vez de bens materiais. Nesse caso, tais agentes, mesmo com a certeza do prêmio espiritual para os que esforçam-se por meio da obediência religiosa, em decorrência desse custo, poderiam preferir um *carpe diem* de prazeres do presente a uma beatitude futura. Considerando um modelo de gerações sobrepostas, isso equivale a dizer que a sua taxa de preferência intertemporal ρ lhes direciona a investir no consumo do primeiro período em detrimento do consumo no segundo período.

A primeira equação de (3) significa que a utilidade esperada do agente do tipo A em relação ao prêmio espiritual com informação perfeita é inferior à utilidade esperada que obteria caso não existisse esse problema. É simples entender porque isso ocorre. Com informação perfeita, é relativamente fácil para o agente do tipo A sinalizar esforço religioso, já que o mesmo possui certeza absoluta de que obterá o prêmio. Sem essa certeza, o agente do tipo A precisa superar quaisquer dúvidas que lhe ocorram sobre o sucesso ou insucesso futuro de seu esforço atual[24].

A segunda equação de (3) indica que o contrato religioso ótimo que o principal oferece ao agente do tipo A está condicionado ao desempenho deste em termos de esforço religioso, isto é, a recompensa a ser recebida pelo agente do tipo A será decorrente de ter o seu esforço considerado bem-sucedido ou não.

A terceira equação significa que os agentes do tipo B não derivam nenhuma utilidade da alocação do seu tempo em esforços religiosos, já que não acreditam num prêmio espiritual. A última equação significa que, considerando que esse prêmio venha a existir, os agentes do tipo B não o receberão, já que não sinalizaram esforço para o principal.

No modelo assume-se a premissa de que o principal garante ao agente que a divindade, ao observar os sinais enviados pelos agentes, passa a reunir informações sobre o perfil destes, para efeito de recompensa futura. Outra premissa necessária é que o agente deve escolher o tempo t que deve alocar para a prática religiosa, que é observado pelo principal, entre dois valores possíveis: $t = 0 \ \ ou \ \ t = t'$. O agente, uma vez escolhido o nível de prática religiosa, procura não desviar-se de sua escolha.

A prática religiosa, como tem um custo, está associada a uma desutilidade que será de $v^A(t)$ quando o agente for do tipo A e de $v^B(t)$ se o agente for do tipo B, assumindo-se que $v^A(t') > v^A(0)$ e $v^B(t') > v^B(0)$. Para efeito de simplificação, faremos $v^A(0) = v^B(0) = 0 \quad e \quad v^A \equiv v^A(t'), v^B \equiv v^B(t')$.

Para a prática religiosa, o agente do tipo A escolhe $t = t'$ e o agente do tipo B escolhe $t = 0$. O principal afirma ao agente que a divindade sempre observa o sinal t',

[24] O agente do tipo A não sabe *a priori* se a sua avaliação final pelo principal será condizente com sua expectativa de receber o prêmio futuro. Pode acontecer que o agente do tipo A, duvidando da existência do prêmio futuro ou se o receberá ou não, apesar do seu esforço religioso, considere este como sendo muito custoso relativamente ao que seria se tivesse a certeza do prêmio. Conseqüentemente, no caso de informação imperfeita, o custo de sua prática religiosa irá aumentar e sua utilidade esperada do prêmio diminuir, já que envolve uma condição de incerteza, relativamente à condição oposta, em que houvesse informação perfeita.

concluindo que tal sinal só pode ser enviado por um agente do tipo A, com probabilidade igual a $q(t')=1$, considerando que esse sinal não pode ser enviado por um indivíduo do tipo B. Sempre que verificar o sinal t', o principal afirma que a divindade terá certeza de que quem o enviou foi um agente do tipo A. Por outro lado, o principal afirma ao agente que, quando a divindade observa o sinal $t=0$, ela conclui que a probabilidade de que esse sinal esteja associado a um agente do tipo A é $q(0)=0$. Dessa forma, fica caracterizado aqui um equilíbrio separador em relação ao sinal enviado pelos dois tipos de agentes. Nesse tipo de equilíbrio, o agente do tipo A não tem interesse em se comportar como se fosse do tipo B, o mesmo raciocínio valendo para o caso oposto.

Foi apresentado aqui um equilíbrio separador com dois tipos de agentes: crentes (alta produtividade religiosa) e não-crentes (baixa produtividade religiosa). Como indicação de pesquisas futuras, propõe-se aplicar um jogo de sinalização religiosa para um equilíbrio separador com três tipos de agentes: crentes, não-crentes e heréticos, recorrendo à literatura de sinalização (SPENCE, 1973; CHO; KREPS, 1987).

A seguir será apresentado o modelo de Hevia (2004).

3.6 O MODELO DE HEVIA (2004)

Desde que o artigo de Azzi e Ehremberg foi publicado, muito poucos trabalhos publicados em Economia da Religião procuraram analisar as implicações da crença no período pós-vida sobre o comportamento humano, conforme Hevia (2004). Nesse trabalho o autor propõe-se a preencher essa lacuna, pelo menos de modo parcial, não se restringindo a analisar as conseqüências da prática religiosa ao longo do ciclo de vida, mas também outras questões como a relação entre religião e saúde. A racionalidade, ligada à crença na existência de uma vida pós-morte, a qual fundamenta as ações terroristas de homens-bomba também é analisada.

Hevia constrói um modelo padrão de consumo intertemporal ampliado, com base na literatura de capital humano, para incorporar a alocação do tempo destinado a práticas religiosas, pressupondo que os agentes acumulam um estoque de capital espiritual que lhes será útil no período pós-vida, onde, nesta, a utilidade esperada será

tanto maior quanto maior for o capital espiritual acumulado ao longo do ciclo de vida do indivíduo.

Uma diferença fundamental do modelo desenvolvido por Hevia em relação ao de Azzi e Ehremberg é que o modelo de Hevia funciona em um ambiente estocástico em que a incerteza é incorporada por meio de ciclos de vida com duração incerta. No modelo de Azzi e Ehremberg, os agentes religiosos racionais sabiam antecipadamente a duração de suas vidas. Isso permite, segundo Hevia, que possam-se estudar mudanças de saúde, doenças e interesse em investir-se no aumento da longevidade.

3.6.1 O modelo

No seu modelo de escolha intertemporal padrão ampliado Hevia incorpora uma nova variável de estado denominada, por ele, de estoque de capital espiritual. É empregado o conceito de tempo discreto. Considera-se que, no início de cada período, o agente pode estar morto ou vivo. No período i, o agente ingressa com duas variáveis de estado: ativos A_i e um estoque de capital espiritual K_i. O pressuposto fundamental do modelo é que os agentes acreditam que um elevado nível de capital espiritual incrementa a utilidade do período pós-vida. As duas variáveis de estado desempenham um papel complementar para o agente: os ativos A_i estão disponíveis apenas quando o agente está vivo e o estoque de capital espiritual K_i apenas quando o mesmo está morto. Para simplificar a análise, Hevia não investiga o caso sobre como a utilidade do indivíduo, enquanto este vive, é afetada pelo estoque de capital espiritual. O nível deste pode ser modificado por meio de um investimento, determinado pelo tipo de religião, considerado como dado, professada pelo indivíduo. Nesse modelo não se contempla a possibilidade de mudança de religião por parte do agente. O único insumo desse tipo de investimento, no modelo, é o tempo. O capital espiritual é dado por:

$$K_{i+1} = (1-\delta)K_i + f(t_i) \tag{1}$$

onde

δ = taxa de depreciação , $\forall \delta \in [0,1]$
$f(t_i)$ = investimento tecnológico
t_i = tempo empregado para acumulação de capital espiritual no período i.

Considera-se que $f(t_i)$ tenha rendimentos decrescentes de escala e que δ e K_0 sejam dados. Também define-se que K_i é depreciado endogenamente em decorrência de ações realizadas pelo agente, onde isso pode ser estabelecido fazendo com que δ se torne uma função dependente de um bem x, chamado por Hevia de "bem do pecado".

Quando vivos, os agentes extraem utilidade de dois bens não-duráveis e normais: um bem de consumo, dado por c, e outro de lazer, dado por l. Ambos têm uma função de utilidade dada por $u(c,l)$, crescente e côncava. Se o agente falecer no início do período $i+1$, o mesmo desfrutará de um fluxo de renda perpétua dado por $(1-\beta)J(K_{i+1})$. A função $J(K_{1+i})$ é estritamente crescente e duplamente diferençável. Essa função capta a situação em que o agente percebe que se morrer com um alto nível de capital espiritual terá aumentada sua utilidade no período pós-vida. Para a maior parte do tempo assume-se que $J(\cdot)$ é côncava. Se houver acentuada concavidade no investimento tecnológico, $J(\cdot)$ pode se tornar convexa, onde dá origem a retornos crescentes em K.

São duas as interpretações para $J(K_{i+1})$. A primeira é a de que representa o nível de consumo no período pós-vida ou insumo para a função de produção que permite o consumo no pós-vida. No segundo tipo de interpretação, a existência de um céu e de um inferno gera, respectivamente, os fluxos de utilidade $(1-\beta)\overline{V}$ e $(1-\beta)\underline{V}$. A probabilidade de o agente, ao morrer, ser levado para o céu é função do estoque de capital espiritual acumulado pelo mesmo ao longo do seu ciclo de vida, isto é, $P = P(K)$, onde $J(K_{i+1}) = P(K_{i+1})\overline{V} + (1-P(K_{i+1}))\underline{V}$.

A utilidade que o agente tem de viver do período 0 ao período i é dada por

$$\sum_{j=0}^{i} \beta^{j} u(c_j, l_j) + \beta^{i+1} J(K_{i+1})$$

em que $\beta \in [0,1)$ é o fator de desconto subjetivo. Chama-se de g_{i+1} a probabilidade de se morrer no início do período $i+1$, ou, de modo equivalente, a probabilidade de o indivíduo viver exatamente até o fim do período i. Dessa forma , a utilidade esperada será dada pela seguinte expressão

$$\sum_{i=0}^{\infty} g_{i+1} \left[\sum_{j=0}^{i} \beta^{j} u(c_j, l_j) + \beta^{i+1} J(K_{i+1}) \right]$$

Chamando S_i a probabilidade de o indivíduo estar vivo no período i e fazendo $S_i = \sum_{i=j}^{\infty} g_{j+1}$, a última equação pode ser escrita como

$$V_0 = \sum_{i=0}^{\infty} \beta^{i} S_i [u(x_i, l_i) + \beta h_{i+1} J(K_{i+1})] \quad (2)$$

em que $h_{i+1} \equiv \frac{S_i - S_{i+1}}{S_i}$ é a taxa de morte no período $i+1$ e também pode ser definido como a probabilidade de estar morto no início do período $i+1$ quando se está vivo no período i.

A equação (2) tem a seguinte interpretação: considerando que o agente esteja vivo no período i, o mesmo deriva utilidade da função $u(c_i, l_i)$ e uma probabilidade de estar morto no próximo período de h_{i+1}. Quando o agente morre, ele deriva uma utilidade dada por $J(K_{i+1})$, que, se descontada até o período i passa a ser dada por $\beta J(K_{i+1})$. Mas desde que as preferências são medidas no período zero, o fluxo de utilidade tem de ser ponderado pela probabilidade incondicional de o agente estar vivo no período i, dada por S_i e descontado pelo fator β^{i}.

Dada a seqüência $\{c_j, l_j, K_{j+1}\}_{j=0}^{\infty}$, as preferências podem ser escritas em forma recursiva, em que V_i, que é empregado para representar a utilidade de um agente vivo no início do período i, deve satisfazer a seguinte equação recursiva

$$V_i = u(c_i, j_i) + \beta[h_{i+1}J(K_{i+1}) + (1-h_{i+1})V_{i+1}]$$

Essa equação é a base do modelo de programação dinâmica de Hevia, onde, por meio da utilização de métodos recursivos, se poderá analisar como o consumo, lazer, tempo alocado em práticas religiosas e poupança dependem de K_i e A_i.

Assume-se que exista uma companhia seguradora onde os agentes contratam seguros de vida. A companhia organiza grupos de agentes com idêntico perfil de risco. Cada indivíduo contribui com A_i dólares no período $i-1$. A seguradora aplica os recursos dos segurados a uma taxa de juros r_i. Uma proporção h_i destes morre e os seus recursos são divididos entre os sobreviventes, à fração de $\frac{A_i(1+r_i)h}{1-h_i}$ para cada sobrevivente. Se o agente estiver vivo no próximo período irá receber

$$A_i(1+r_i) + \frac{A_i(1+r_i)h_i}{1-h_i} = \frac{A_i(1+r_i)}{1-h_i}$$

A linha de restrição orçamentária, considerando os ativos iniciais A_i, é dada por

$$A_{i+1} + c_i + w_i(t_i, l_i) \leq A_i \frac{1+r}{1-h_i} + w_i$$

O termo representado pelo lado direito da desigualdade é a renda, que é gasta em consumo, lazer, práticas religiosas e poupança.

Um agente inicia cada período com um vetor de estado (K, A) e o seu problema de escolha dinâmica está representado pela seguinte equação de Bellman

$$
\begin{aligned}
& V_i(K,A) = \max_{\{c,l,t,A'\,'K\}} \left\langle u(c,l) + \beta[h_{i+1}J(K') + (1-h_{i+1})V_{i+1}(K\,', A\,')] \right\rangle \\
& s.a \\
& A \;\leq A\frac{1+r_i}{1-h_i} + w_i - c - w_i(l+t) \\
& K\,' = (1-\delta)K + f(t) \\
& c,l,t \geq 0;\; l+t \leq 1
\end{aligned}
$$

Um caso particular interessante que Hevia analisa é aquele onde a escolha do agente depende apenas dos ativos que possui, isto é, de A. Neste caso, as premissas são de que as taxas de morte são crescentes no decorrer do tempo, ou seja, $h_i \leq h_{i+1} \forall i$, o que pode ser interpretado como envelhecimento.

As condições ótimas desse problema são dadas por

$$\frac{u_l(c_i,l_i)}{u_c(c_i,l_i)} = w_i \tag{3}$$

$$\beta[h_{i+1}J'(K''_{i+1}) + (1-h_{1+1})V_{Ki+1}(K'_{i+1}, A_{i+1})]f'(t_i) = u_l(c_i,l_i) \tag{4}$$

$$\beta(1-h_{1+1})V_{Ai+1}(K'_{i+1}, A_{i+1}) = u_c(c_i,l_i) \tag{5}$$

A escolha intertemporal entre consumo e lazer está representada pela equação (3). A equação seguinte (4) estabelece uma condição de igualdade entre o valor marginal do tempo gasto em práticas religiosas e o valor marginal do tempo gasto em

lazer. A equação (5) iguala o valor marginal da poupança com o valor marginal do consumo.

Considerando a premissa de normalidade e que o consumo é uma função crescente do lazer, tem-se que $c = \lambda(l)$, onde $\lambda' > 0$. Assumindo que $u_c(\lambda(l), \lambda)$ é uma função decrescente de l.As condições resultantes do Teorema do Envelope são dadas por

$$V_{Ki}(K, A) = \frac{u_c(\lambda_i(l_i(K, A)), l_i(K, A))}{f'(t_i(K, A))} \omega_i (1 - \delta) \quad (6)$$

$$V_{Ai}(K, A) = u_c(\lambda_i(l_i(K, A)), l_i(K, A)) \frac{1 + r_i}{1 - h_i} \quad (7)$$

As funções de escolha têm as seguintes propriedades:

$c_i(K,A),\ l_i(K,A), t_i(K,A)$ *e* $A'_{i+1}(K,A)$ *são crescentes em* A
$c_i(K,A), l_i(K,A)$ *está crescendo em* K
$t_i(K,A)$ *é decrescente em* K *e* $A'_{i+1}(K,A)$ *pode ser crescente ou decrescente em* K

Um estoque maior de A implica em um nível maior de consumo, lazer, poupança e tempo gasto em práticas religiosas. Um estoque maior de K, *ceteris paribus*, resulta em nível de consumo mais elevado no período pós-vida. Se K possuir rendimentos decrescentes de escala, os agentes irão aumentar o consumo e o lazer e reduzir o tempo alocado em espiritualidade. O fato de t_i ser decrescente ou não em K vai depender da concavidade estrita de $J(\cdot)$. Sendo essa função convexa, um elevado estoque de capital espiritual implica em aumento da utilidade marginal de uma unidade adicional de K. Neste caso, o tempo alocado em espiritualidade estaria crescendo. Por outro lado, ao mesmo tempo, os níveis de consumo e de lazer estariam diminuindo.

3.6.2 Implicações sobre o ciclo de vida

Um fato empírico robusto, segundo o modelo de Hevia, é que o tempo gasto com atividades religiosas ao longo do ciclo de vida de um indivíduo tem um formato de "U", onde pessoas mais jovens e mais velhas alocam mais de seu tempo para a religiosidade do que pessoas de faixa etária intermediária. Ou pode ser sempre crescente. Hevia mostra que o seu modelo é consistente com esse fato, usando o caso em que $J(K) = \alpha K$ em que $u(c,l)$ é estritamente côncava. Aqui, a função de valor assume a forma $V_i(K,A) = \phi_i K + U_i(A)$, onde ϕ_i é a solução para a seguinte equação a diferenças

$$\phi_i = \beta\left[h_{i+1}\alpha + (1-h_i)\phi_{i+1}\right] \tag{8}$$

em que $\phi_i \leq \phi_{i+1} \Leftrightarrow h_i < h_{i+1}$. Como decorrência disso, o valor de uma unidade adicional de capital espiritual é crescente no decorrer do tempo. Por outro lado, se a taxa de morte no período $i+1$ é estritamente mais elevada do que aquela prevalecente no período i, então o valor do capital espiritual é estritamente mais elevado no período $i+1$, o que pode ser depreendido considerando a condição de envelope de Bellman, em que

$$V_{Ki}(K,A) = \phi_i$$

Uma taxa de mortalidade mais elevada implica numa probabilidade mais elevada de que o indivíduo irá morrer. Considerando que sua utilidade depende apenas de K no período pós-vida, cada unidade adicional de capital espiritual é mais valiosa.

Nesse exemplo, as condições de (4) e (5) são transformadas em

$$\phi_i f'(t_i) = u_c(\lambda_i(l_i), l_i)\omega \tag{9}$$

$$\beta(1-h_i)U'_{i+1}(A_{i+1}) = u_c(\lambda_i(l_i), l_i) \tag{10}$$

As funções A'_{i+1}, c_i, l_i e t_i são dependentes apenas de A. Já o estoque de capital espiritual pode ser crescente ou decrescente no decorrer do tempo. Nesse último caso, isso poderia acontecer se, por exemplo, um indivíduo começa com um elevado capital espiritual, mas, por causa de más atitudes e ações, este começa a ser depreciado à taxa δ ao longo de sua vida.

Da condição de otimalidade (9)entre os períodos i e $i+1$ decorre que

$$\frac{\phi_i f'(t_i)}{\phi_{i+1} f'(t_{i+1})} = \frac{u_c(\lambda_i(l_i), l_i)\omega_i}{u_c(\lambda_{i+1}(l_{i+1}), l_{i+1})\omega_{i+1}}$$

Usando as equações (5) e (7), pode ser obtida a equação de Euler $u_c(\lambda_i(l_i), \lambda_i) = \beta(1+r_{1+1})u_c(\lambda_{i+1}(l_{i+1}), \lambda_{i+1})$, que permite obter a última condição de otimalidade

$$\frac{f'(t_i)}{f'(t_{i+1})} = \beta \frac{\phi_{i+1}}{\phi_i} \frac{\omega_i}{\omega_{i+1}} (1 + r_{i+1}) \tag{11}$$

Os efeitos que determinam a inclinação da trajetória associada ao tempo empregado em práticas religiosas são dois: um é o preço intertemporal do lazer entre os períodos i e $i+1$, que é dado por $\frac{\omega_i}{\omega_{i+1}}(1+r_{1+i})$. O segundo é a taxa marginal de substituição do capital espiritual entre os períodos i e $i+1$. O primeiro permite avaliar o efeito substituição intertemporal resultante de variações no preço relativo do tempo. O

outro informa quanto uma unidade adicional do capital espiritual aumenta à medida que o indivíduo envelhece.

Se $\beta \frac{\phi_{i+1}}{\phi_i} \frac{\omega_i}{\omega_{i+1}} (1 + r_{i+1}) > 1$, a concavidade estrita da função $f(\cdot)$ implica que $t_{1+i} > t_i$. Se $\beta \frac{\phi_{i+1}}{\phi_i} \frac{\omega_i}{\omega_{i+1}} (1 + r_{i+1}) < 1 \Rightarrow t_{1+i} < t_i$. Assumindo que $\beta(1 + r_{i+1}) \cong 1$ e que $\phi_{i+1} = \phi_i$, isso implica em que t_i irá acompanhar as variações em ω_i. Considerando que a curva de salários tem o formato de U ao longo do ciclo de vida, isso implica em que o tempo alocado em práticas religiosas também terá esse formato. Se as taxas de mortalidade aumentam no decorrer do tempo isso implica em $\phi_{i+1} \geq \phi_i \forall i$, o que determina um aumento na alocação do tempo em espiritualidade ao longo da vida do indivíduo.

3.6.3 A correlação entre saúde e religiosidade

Hevia cita pesquisas de Levin (1994) e de Koening (1997) para apontar a correlação existente, como fato empírico, entre religiosidade e saúde físico-mental, onde elevados níveis de espiritualidade estão correlacionados negativamente com taxas de morbidade e mortalidade. Isso é possível porque a religião promoveria estilos de vida e comportamento considerados saudáveis, reduzindo stress, ansiedade e depressão. Além disso, o fato de alguém pertencer a uma comunidade religiosa permitiria aos fiéis partilharem de cuidados e apoio quando necessário.

Hevia acrescenta outra explicação, considerando que retornos crescentes em $J(K)$ é um fator fundamental para permitir correlação positiva entre saúde e religiosidade. Admitindo que $u(c,l) = \log c + \log l$, $A_0 = K_0 = 0, \omega = 1, r = 0, \delta = 0$ e considerando que, sem investimento em saúde, a vida de um indivíduo acaba em um determinado período de tempo, o problema do agente é

$$\max\langle \log c + \log l + J(f(t))\rangle \qquad (A)$$
$$s.a.$$
$$c + l + t = 1$$

Admite-se que, se o indivíduo investir $2q$ unidades monetárias em saúde, sua expectativa de vida é aumentada em um período, onde $c_0 = c_1, l_0 = l_1, t_0 = t_1$ e o problema torna-se em

$$\max\langle 2[\log c + \log l] + J(2f(t))\rangle \qquad (B)$$
$$s.a.$$
$$2(c + l + t) + 2q = 2$$

Nos dois casos considera-se que o indivíduo maximiza sua utilidade ao fazer $c = l$, onde as condições de otimalidade para (A) e (B) são dadas por

$$J'(f(t))f'(t) = \frac{1}{c} \qquad \text{e} \qquad J'(2f(t^*))f'(t^*) = \frac{1}{c}$$
$$2c + t - 1 = 0 \qquad\qquad 2c^* + t^* - 1 + q = 0$$

Onde o asterisco indica a escolha ótima se o indivíduo investe em saúde, quando q é suficientemente pequeno. O modo como o tempo alocado em espiritualidade vai relacionar-se nos dois casos irá depender da convexidade ou da concavidade da função $J(\cdot)$. No caso limite em que $q = 0$ e $J'(K) = \alpha \Rightarrow t = t^*$ e $c = c^*$. Se $q = 0$ e $J(\cdot)$ é côncava, então $t^* < t$ e $c^* > c$. Se $q = 0$ e $J(\cdot)$ é convexa, então $t^* > t$ e $c^* < c$. Adotando a continuidade, para q suficientemente pequeno e $J(\cdot)$ convexa , isso resultará em $t^* > t$ e $c^* < c$, o que significa que para o agente estará otimizando a sua utilidade ao investir em saúde e aumentar o nível de alocação de seu tempo em

espiritualidade. Isso mostra que, para existir uma correlação positiva entre religiosidade e saúde, é necessária a existência de retornos crescentes de escala para K.

3.6.4 O caso dos homens-bomba

Hevia aplica o seu modelo para explicar, sob uma determinada perspectiva, a racionalização que serve de base para que indivíduos tomem a decisão de tornarem-se homens ou mulheres-bomba. A premissa fundamental é que exista doutrinação e promessa de uma recompensa a ser desfrutada no período pós-vida. Assume-se que, nesse caso, o modelo não varia com o tempo e que os terroristas sempre obtêm sucesso. No início de cada período, o agente escolhe comprometer-se em realizar o atentado ou não escolhe. A recompensa pelo ataque é dada por $\Phi(K)$, que é levemente crescente em K mas que não está relacionada a A, isto é, os ativos.

O problema pelo qual o agente escolhe se vai ou não cometer o atentado terrorista é dado pela seguinte expressão

$$V(K,A) = \max_{\{ataca,\ não\ \ ataca\}} \{U(K,A);\Phi(K)$$

em que

$$U(K,A) = \max_{\{c,l,t,K',A'\}} \langle u(c,l) + \beta[hJ(K') + (1-h)V(K',A')] \rangle$$

$$s.a.$$

$$A' \leq A\frac{1+r}{1-h} + \omega - c - \omega(l+t)$$

$$K' = (1-\delta)K + f(t)$$

$$c,l,t \geq 0;\ \ l+t \leq 1$$

$U(K, A)$ é a utilidade que o agente obtém caso não escolha cometer o atentado suicida e $\Phi(K)$ é a utilidade que o mesmo deriva ao comprometer-se na realização do ataque terrorista. Essa última função pode ser considerada crescente ou constante e o seu formato é de fundamental importância para as implicações derivadas desse exemplo. Na figura 1 são mostrados dois casos em que o agente irá decidir cometer o atentado tendo como critério de escolha o seu nível de capital espiritual. A figura 12-I representa o caso em que $\Phi(K)$ tem retornos decrescentes de escala. Considerando um nível de ativos A qualquer, existe um único $\overline{K}(A)$ tal que se $K < \overline{K}(A)$ então o agente estará otimizando sua escolha ao decidir cometer o atentado terrorista. No entanto, conforme observa Hevia, militantes suicidas geralmente são vistos como pessoas fanáticas. Mas, neste exemplo, aqueles que cometem atentados são indivíduos que possuem um baixo nível de capital espiritual. Na figura 12-II, mostra-se um caso em que K é suficientemente elevado. Aqui, a decisão ótima ocorre quando $K > \overline{K}(A)$. Esse caso implica em que os benefícios para o agente, resultantes da escolha de efetivamente tornar-se um suicida, por meio da realização do atentado, têm retornos crescentes de escala. Neste exemplo, o agente acumula capital espiritual enquanto estiver vivo e torna-se um suicida apenas quando tiver um elevado K. Nos dois casos, quando A aumenta, $\overline{K}(A)$ diminui. A explicação é a de que, se o nível de ativos aumenta, o agente deriva maior nível de utilidade se continuar vivendo. Com isso, quanto menor for o capital espiritual e mais rico for o agente, menor será a sua disposição de tornar-se um suicida.
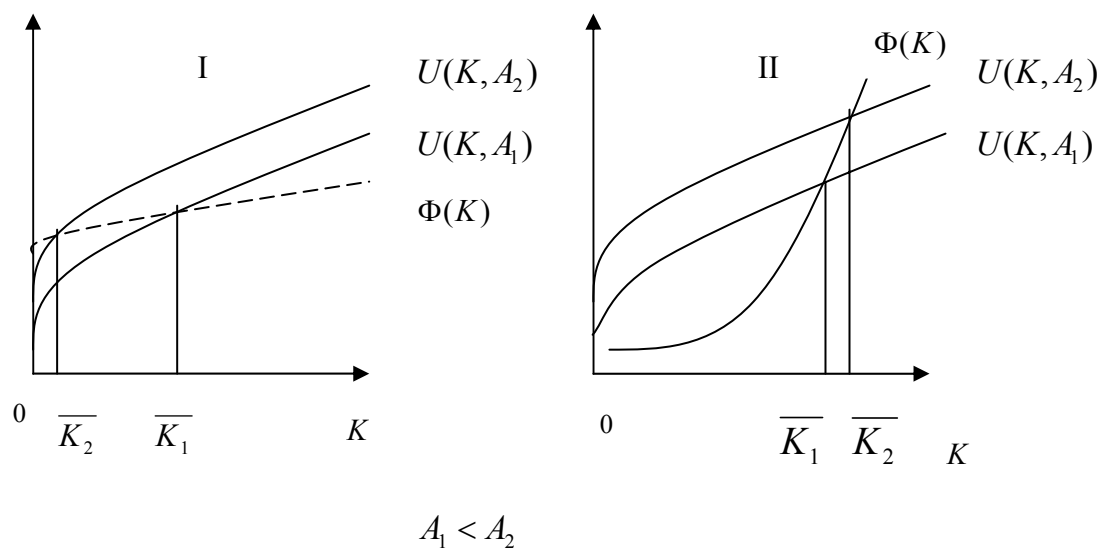
Figura 12 Regras de decisão na dimensão K
Reproduzido de Hevia (2004)

Hevia também analisa dois casos nos quais o nível de estoque de ativos desempenha um papel fundamental na decisão do agente em se tornar ou não um suicida. Nos dois casos existe um nível tal de estoque de ativos que se $A < \overline{A}(K)$, o agente decide cometer o atentado. Considerando a utilidade derivada pelo agente oriunda da recompensa $\Phi(K)$ prometida aos suicidas, quanto menos ativos tiver e mais pobre for o agente, menor o nível de utilidade obtida por este enquanto estiver vivo e, portanto, maior será a possibilidade de realização do atentado. Novamente, a forma assumida pela função $\Phi(K)$ irá determinar o tipo de escolha do agente. Se a função for apenas levemente inclinada ou horizontal, como no caso I, isto é, se tiver retornos decrescentes ou constantes de escala, quando o estoque de capital espiritual aumenta, o ponto de corte $\overline{A}(K)$ decresce. Um nível mais alto de K, neste caso, fará com que o agente torne-se menos propenso a tornar-se suicida. O caso II é oposto ao anterior, porque nele está representada uma função $\Phi(K)$ com retornos crescentes de escala. O ponto de corte $\overline{A}(K)$ é crescente em K. Aqui, quando o estoque de capital espiritual aumenta, é maior a probabilidade de o agente cometer o atentado, já que o retorno de se tornar um suicida é maior do que a utilidade desfrutada por continuar vivendo, dada por $U(K, A)$.
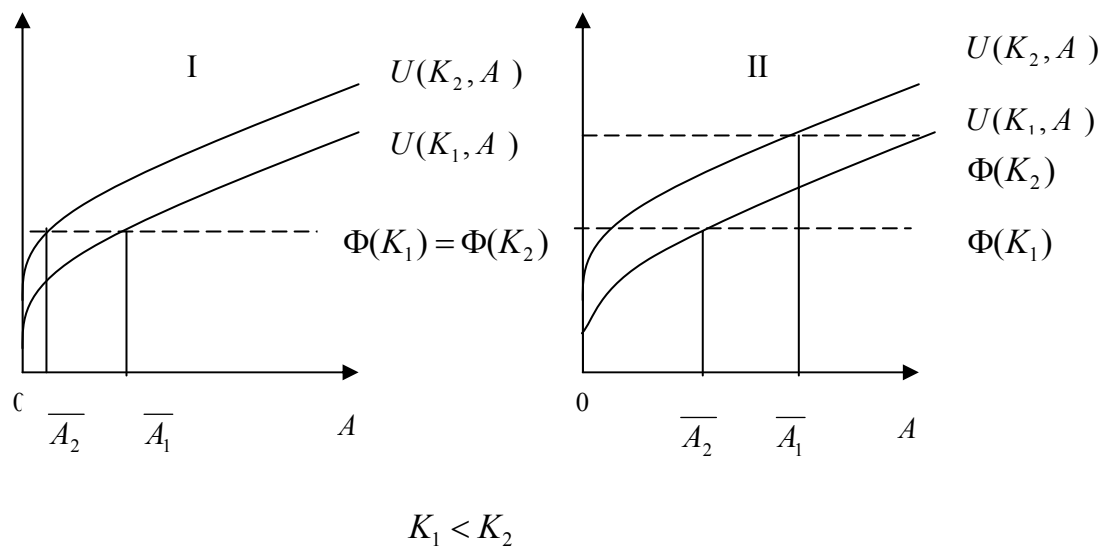
Figura 13 Regras de decisão na dimensão A
Reproduzido de Hevia (2004)

3.6.5 Paciência e religião

Com base em um artigo de Becker e Mulligan de 1997, onde o parâmetro de preferência intertemporal β é endogeneizado, Hevia emprega seu modelo para analisar as conexões entre paciência e religiosidade. No modelo de Becker e Mulligan, se o agente prever que o nível de utilidade futura será elevado, isso fará com que haja redução em β. Isso é realizado pelo investimento no capital "orientado para o futuro", que tem como base em recursos gastos para planejar circunstâncias futuras pretendidas de modo a que elas tornem-se mais plausíveis. Um dos fatores que poderiam afetar o tempo e os recursos gastos de modo a reduzir β está a religiosidade.

Hevia assume que o agente tem condições de modificar, em $t = 0$, o fator de desconto β por meio do investimento no capital "orientado para o futuro", denotado por q. Para eliminar retornos sem limites, assume-se que $\forall q, \beta(q) < 1$. Isso implica em que, independentemente do esforço do agente para reduzir β, não é possível dar tanto peso à utilidade futura quanto se dá à utilidade presente. Assume-se $\beta'(q) > 0$ e $\beta''(q) \leq 0$.

Considerando a seqüência $\{c_i, l_i, t_i, K_{i+1}\}_{i=0}^{\infty}$, o problema do agente é dado pela seguinte expressão

$$\max \sum_{i=0}^{\infty} \beta(q)^i S_i [u(c_i, l_i) + \beta(q) h_{i+1} J(K_{1+i})]$$

$$s.a$$

$$\sum_{i=0}^{\infty} R_i S_i [c_i - \omega_i (1 - l_i - t_i)] + \psi q = A_0$$

onde ψ é o preço de q. No que se refere à condição de primeira ordem relativa ao capital orientado para o futuro, a mesma pode ser dada por

$$\beta'(q)\{\max \sum_{i=0}^{\infty} S_i \beta(q)^{i-1} [iu(c_i, l_i) + (i+1)\beta(q) h_{i+1} J(K_{1+i})]\} = \psi \cdot u_c(c_0, l_0)$$

Na equação acima, a utilidade esperada futura do agente depende do consumo, do lazer e do consumo pós-vida. A utilidade esperada do período pós-vida é derivada do capital espiritual acumulado em vida. Dada a concavidade da função β, quanto maior o nível de utilidade esperada futura, mais o agente irá alocar recursos para reduzir a taxa de desconto. Qualquer fator que aumente a utilidade esperada futura, sem que provoque mudanças na utilidade marginal do consumo no período zero, reduz o fator de desconto. A utilidade futura determina a escolha do fator de desconto. Este, por sua vez, determina o nível de acumulação de capital espiritual e o consumo futuro, o que vai determinar a utilidade futura, num processo de retroalimentação. Maior nível de riqueza implica em maior nível de consumo e mais tempo gasto em práticas religiosas, o que estimula o incentivo para ser paciente.

Em seguida serão apresentadas as conclusões gerais sobre o capítulo 3 da tese.

3.7 CONCLUSÕES GERAIS

O modelo de Azzi e Ehremberg (1975) foi aquele que primeiro incorporou, formalmente, os conceitos do modelo de produção doméstica de Becker (1964,1965) para explicar o comportamento religioso. Com esse objetivo, considera indivíduos que alocam seus bens e seu tempo no consumo de *commodities* religiosas e seculares, a fim de maximizarem sua utilidade no presente e no período pós-vida. Este modelo retoma a discussão iniciada por Adam Smith (1996, 2004) duzentos anos antes sobre o mercado religioso. A partir do modelo de Azzi e Ehremberg, o longo silêncio da Ciência Econômica sobre o comportamento religioso terminou, passando a existir, a partir daí, um permanente, crescente e saudável influxo de trabalhos buscando estudar a religião a partir da utilização das ferramentas econômicas. O trabalho de Azzi e Ehremberg (1975), por isso, se constitui em um verdadeiro marco refundador da disciplina. Os resultados empíricos dos diversos trabalhos que buscaram testar as hipóteses do modelo de Azzi e Ehremberg são divergentes, onde uma parte dos testes confirma as hipóteses do modelo e outra parte não confirma.

O modelo de Iannaccone sobre Igreja e Seita (1988) se destaca por seu pioneirismo e importância ao modelar e conceituar, de forma precisa e elegante, a tipologia igreja-seita, que tantos debates e controvérsias suscitaram na Sociologia da Religião, precisamente por falta de uma rigorosa definição e modelagem formal do que significa de fato o conceito de igreja e o conceito de seita, algo que Iannaccone buscou e conseguiu superar com precisão.

O modelo de escolha religiosa sob incerteza, de Durkin e Greeley (1991), inovou, particularmente, no modo pioneiro como aborda o comportamento religioso, ao incorporar a questão da incerteza, estudada sob o ponto de vista de Knight e da Aposta de Pascal. Ao longo da apresentação, buscou-se contribuir com alguns *insights* próprios, particularmente no caso da discussão do papel da graça e do livre-arbítrio na salvação humana, envolvendo os pensadores cristãos Pelágio e Sto Agostinho, um aspecto que não foi abordado por Durkin e Greeley. Pelágio ensinou que o ser humano tinha um papel predominante em sua salvação, já que possuía livre-arbítrio. Já Sto Agostinho enfatizou o papel da graça divina, afirmando que o pecado original impossibilitava ao ser humano ter méritos próprios em se salvar. A Igreja condenou os ensinos de Pelágio, considerando-os como sendo heréticos. Na realidade, a doutrina pelagiana exigia um

comportamento ascético daqueles que quisessem ser cristãos e isso, segundo, Beck, afastaria os romanos das classes mais ricas, os quais relutariam em ingressar em uma religião com perfil sectário. Nesse sentido, a Igreja agiu de acordo com pressupostos da Escolha Racional, mesmo sem o saber.

Uma predição importante, e que deve ser enfatizada, do modelo de Durkin e Greeley, está relacionada às religiões que crêem num deus que perdoa indistintamente a todas as pessoas, independentemente de serem crentes ou não. O modelo prediz que tais religiões terão dificuldades de atrair e manter fiéis. Isso pode explicar porque denominações liberais têm dificuldades de crescimento, já que acreditam num Deus que seria bastante condescendente.

A tese ensinada pelos pensadores cristãos como Orígenes, dentre outros, sobre a Apocatástasis ou Universalismo, isto é, de que todos no final seriam salvos, independentemente do que tenham feito em vida, foi rejeitada como herética pela Igreja cristã oficial. Dentre os mais conhecidos opositores desta tese estavam Sto Agostinho e Jerônimo. A decisão de qualificar a doutrina origenista como herética esteve de acordo com a previsão da Teoria de Knight da decisão, antecipando em séculos uma predição importante da Teoria knightiana. A Igreja, quando decidiu condenar a doutrina do Universalismo, agiu racionalmente e impediu que a sua participação no mercado religioso fosse seriamente afetada.

Durkin e Greeley empregaram dados do *General Social Survey* (GSS), de 1988, para testar o seu modelo. Concluíram que dois fatores básicos explicam a variação no nível de fé e de prática religiosa dos indivíduos: a crença na existência (ou não existência) de um período pós-vida e os custos associados à prática religiosa, sendo a variação no nível desta explicada apenas se ambos aqueles fatores forem levados em consideração. Houve evidências de que a duração do casamento tem influência sobre o capital religioso e de que a fé é uma função crescente da observação da fé de outras pessoas.

Os autores constataram que as três variáveis dependentes empregadas, representadas pelo sentimento de proximidade de Deus, importância da crença em ajudar a tomar decisões práticas e a freqüência anual a igreja, apresentavam correlação positiva com as expectativas de fé, permanência na religião de origem, casamento endógamo, idade, freqüência dos pais aos serviços religiosos e o tamanho da família. Houve correlação negativa com a variável que representa os salários e com uma

variável empregada para medir o custo da fé. Todas as variáveis, à exceção de salários, apresentaram signifiCância estatística.

Dada a escassez de trabalhos relacionados à Economia da Religião no Brasil, se propôs, como contribuição empírica desta tese, a realização de testes econométricos para o modelo de Azzi e Ehremberg e para o modelo de Durkin e Greeley, por conta da disponibilidade de alguns dos dados que permitiriam alcançar esse objetivo, como a informação crucial de freqüência religiosa. Como meio de contribuir para a discussão nessa área, foram aplicados modelos econométricos de análise de *survey* com dados de duas pesquisas para dois dos modelos teóricos apresentados, o de Azzi-Ehremberg (1975) e o de Durkin Greeley (1991): Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1988, aplicada pelo IBGE, e Pesquisa Social Brasileira (PESB) de 2004, realizada pela FGV Opinião.

No caso da PESB 2004, foram utilizadas, em três modelos, três variáveis dependentes: freqüência religiosa dos entrevistados (modelo 1), autoavaliação de religiosidade (modelo 2) e autoavaliação de intensidade religiosa (modelo 3). Sexo, idade, número de residentes no domicílio (incluindo os bebês), cor, lugar do domicílio (urbano/rural), escolaridade (última série cursada), número de horas trabalhadas diárias e renda familiar foram utilizados como variáveis explicativas. Diferentemente dos resultados de Azzi e Ehremberg e dos testes de Durkin e Greeley, não foi possível a utilização de variáveis como crença no período pós-vida, existência de Deus, crença de ambos os cônjuges e educação religiosa recebida, pois a pesquisa não tratou destas questões. Nestes testes, variáveis relativas à idade, ao sexo, à escolaridade e à renda familiar foram significativas para algumas categorias de entrevistados. Em alguns resultados os sinais dessas variáveis foram aqueles esperados, enquanto em outros resultados apresentaram sinal contrário. As demais variáveis explicativas mostraram-se não significativas.

Em termos gerais, pode ser dito que os pressupostos da Teoria da Escolha Racional da Religião que embasam a Economia da Religião são, em parte, sustentados pelas evidências empíricas, já que os testes econométricos divergem nos resultados, onde alguns confirmam as hipóteses da Teoria, enquanto outros não são conclusivos ou desmentem aquelas hipóteses.

4 CONTRATOS ENTRE CLÉRIGOS E ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS SOB O ENFOQUE DO MODELO DE TORNEIOS DE PROMOÇÃO.

4.1 INTRODUÇÃO [1]

Doeringer & Piore (1971) elaboraram um trabalho seminal, ao qual se seguiu uma série de outros estudos onde se destacaram as regras de remuneração especificas para trabalhadores de grandes firmas, além de analisar a função do mercado interno de trabalho destas organizações na determinação do nível salarial recebido por seus funcionários.

As organizações de grande porte pareciam adotar regras que eram, pelo menos quando submetidas a uma análise superficial, desvinculadas da determinação salarial de um mercado de alto nível de concorrência. Incluídas nestas regras havia a definição do sistema de promoções, as posições e os respectivos salários. Estes, aparentemente, seguiam uma lógica hierárquica, independente da produtividade da mão-de-obra. De modo geral, a um aumento de salário corresponderia a uma elevação de patamar funcional na estrutura hierárquica da organização.

Em algumas organizações de grande porte, conforme Cahuc e Zylberberg (2004, p. 334), os salários dos *Chief Executive Officers* - *CEO*'s eram três vezes maiores relativamente àqueles recebidos pelos vice-presidentes da respectiva organização. Esse diferencial estaria indicando que o mercado interno de trabalho da firma, no que se refere à remuneração salarial de seus funcionários, seria uma estrutura peculiar com soluções endógenas para a questão do estabelecimento de contratos ótimos. Isso poderia ser interpretado como um mecanismo próprio de incentivo para estimular o esforço produtivo de seus trabalhadores, de modo que estes venham a se manter motivados ao longo de todas as suas carreiras e não somente em um cargo ou função específicos por determinado período de tempo.

Desse modo, conforme Cahuc e Zylberberg (2004, p. 334), a teoria dos Torneios de Promoção poderia ser empregada para explicar algumas das propriedades dos

[1] Nesta introdução, e em alguns itens deste capítulo, foram usadas como referência de consulta algumas notas de aula do Prof. Giácomo Balbinotto Netto, meu orientador, relativas ao curso, por ele ministrado, de Economia de Recursos Humanos no PPGE da UFRGS (2004).

mercados internos de trabalho de grandes organizações e as regras de remuneração adotadas por essas firmas no sentido de premiar os seus trabalhadores. Essas regras de remuneração geralmente envolvem a promoção a um patamar hierárquico superior com seus respectivos benefícios, entre estes o aumento de salário, de acordo com critérios que enfatizam o desempenho relativo dos agentes atrelado aos seus respectivos níveis de esforço despendido.

A remuneração por produto não é uma regra entre as organizações para estimular o esforço dos seus trabalhadores, e isto é particularmente verdadeiro para organizações religiosas, considerando a dificuldade intrínseca em medir e monitorar o desempenho dos seus clérigos (ver Zech, 2001, p.331). Assim, neste trabalho se considera as promoções como um mecanismo de remuneração por incentivo, isto é, o Modelo de Torneios de Promoção (*Tournaments*), como marco teórico explicativo e plausível das regras para remuneração de trabalhadores em organizações religiosas. Estes torneios *(Tournaments)* são comumente utilizados por organizações não religiosas para estimular seus trabalhadores, que atuam num cenário de mercado interno organizacional onde se destaca a informação assimétrica e de custos relativamente elevados de monitoração, onde as promoções são a principal forma de incentivo.

Se os custos de monitoramento são elevados, incorre-se no problema de *Moral Hazard*, onde os ganhos de eficiência do produto, baseados no esquema de pagamento produto-salário, podem ser superados pelas perdas relativas à divisão dos riscos. A remuneração dos agentes baseada na classificação (*ranking*) altera os custos de mensuração, bem como a natureza dos riscos incorridos pelos agentes. Os torneios buscam solucionar os problemas de *moral hazard*, no mercado interno de trabalho das firmas, onde existam cargos envolvendo tarefas complexas com dificuldades intrínsecas de monitoração e de mensuração. E esse é o caso específico de organizações religiosas onde, geralmente, não há seleção ou contratação externa para os seus cargos e funções, apenas seleção ou contratação interna. Essa é mais uma das especificidades do mercado religioso.

Para que o torneio venha a ter êxito, é importante que cada participante, individualmente, perceba que terá condições de ser o vencedor, bastando para isso que empregue o máximo de seus esforços ao longo de toda a sua carreira. Os torneios, assim, são empregados para criar um esquema competitivo dentro da organização, com o objetivo de que os agentes empreguem suas melhores habilidades e estratégias para alcançar o melhor desempenho possível. No que se refere a organizações religiosas, esse

desempenho pode ser aferido em termos de números de fiéis convertidos e/ou batizados, assistência de cultos e de serviços religiosos em geral, volume de contribuições financeiras, número de igrejas construídas, etc.

Observado o desempenho relativo dos agentes ao término da competição, pode-se determinar o tamanho do aumento relacionado a uma promoção específica. Esse esquema de remuneração possui propriedades normativas que são úteis, levando-se em consideração os incentivos que os torneios criam, sob certos pressupostos, permitindo lidar com o problema de *moral hazard*, onde o prêmio para o vencedor é diferido no tempo, mas o esforço exigido tem que ser realizado de modo contínuo. Segundo Ehremberg e Bognanno (1990, p. 1308) isso torna os modelos de torneios alvo do interesse da pesquisa acadêmica, já que parecem descrever de modo apropriado as compensações recebidas por agentes que trabalham em diversas organizações. Para Weiss e Stiglitz (1983) uma das vantagens dos modelos de torneios é que permitem criar uma estrutura de incentivos adaptável, de modo automático, a mudanças observadas no ambiente de trabalho. No caso do ambiente de trabalho religioso, este, geralmente, envolve aspectos internos, como ensino, doutrinação e aconselhamento de fiéis, ministração de eucaristia, batismos e casamentos; e externos, como evangelização em massa, visitas aos doentes em hospitais, visitas a orfanatos, a asilos, a presídios, etc.

Os torneios de promoção têm como objetivo estimular, dentro da organização e em toda a sua estrutura hierárquica, a criação de mecanismos de incentivo ao esforço e à melhoria de desempenho relativamente aos seus trabalhadores, por meio de um critério de classificação (*ranking)* onde todas as informações importantes devem estar contidas. O *pay-off* de um agente depende apenas de sua classificação. Se qualquer trabalhador, individualmente, pode estar seguro de que a ele são dadas e garantidas todas as condições para que chegue ao topo da estrutura hierárquica da organização onde trabalha (*CEO*), então este agente deveria empenhar-se com firme compromisso para alcançar esse objetivo.

A finalidade de um torneio de promoção numa organização religiosa deve ser, portanto, a de incentivar os seus clérigos a que se esforcem ao máximo, evitando o comportamento “corpo mole” (*shirking*), para que, assim, por meio da avaliação de seus desempenhos, em termos relativos, possam os melhores ser escolhidos e promovidos para os cargos existentes, principalmente para o topo da hierarquia religiosa.

No caso da Igreja Católica Apostólica Romana, por exemplo, o cargo de Romano Pontífice (Papa), quando de sua vaCância, está aberto, em tese, a qualquer

católico[2]. No entanto, na prática, pela tradição criada nos últimos séculos, o Romano Pontífice é escolhido apenas entre aqueles Cardeais eleitores que compõem o Colégio Cardinalício. Para que se alcance esse patamar, requer-se do candidato que avance passo a passo na estrutura hierárquica da Igreja Católica e obtenha a excelência no desempenho de suas atribuições. De acordo com as premissas da Teoria dos Torneios de Promoção, isso, certamente, deve contribuir para motivar cada clérigo católico, desde o início de sua carreira na organização religiosa na qual escolheu trabalhar, a empregar todo o seu esforço no sentido de desempenhar do melhor modo possível suas funções em cada etapa hierárquica, evitando o comportamento *shirking*, para poder, enfim, chegar a ocupar o posto de Romano Pontífice em caso de vaCância do cargo.

Nos capítulos precedentes, principalmente no capítulo 3 desta tese, foram tratadas questões envolvendo, principalmente, o comportamento do consumidor religioso, seja em nível individual, de grupo ou coletivo.

Neste capítulo irá ser estudado, especialmente, o mercado interno de trabalho de uma grande firma religiosa, a Igreja Católica, uma das mais importantes do mundo, escolhida aqui para investigação não apenas por sua dimensão e importância, o que por si só já justificaria esse estudo, mas, também, por apresentar uma estrutura com vários níveis hierárquicos. Esse último aspecto é adequado para os propósitos que serão explicitados logo a seguir, quando se buscarão evidências de existência de torneios de promoção no mercado interno de trabalho da Igreja Católica. Aqui se está trabalhando com a hipótese de que, ao menos parcialmente, os critérios de seleção, escolha e promoção de clérigos na Igreja Católica estão estruturados, de modo explícito ou implicito, no formato de torneios de promoção. Essa hipótese é a pergunta que aqui tenta-se responder.

A metodologia a ser empregada, para alcançar esse objetivo, será buscar, principalmente, no Código de Direito Canônico (CDC, designado doravante dessa maneira)[3] de 1983 e , de modo secundário, na legislação canônica suplementar da Igreja

---

[2] A Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis*, promulgada pelo Papa João Paulo II em fevereiro de 1996 estabelece quanto a essa questão, no seu artigo 83, relativamente aos Cardeais eleitores a quem compete eleger o Romano Pontífice em caso de vaCância da Sé Romana que “Mas, tendo em vista unicamente a glória de Deus e o bem da Igreja, depois de terem implorado o auxílio divino, dêem o seu voto àquele, mesmo de fora do Colégio Cardinalício (grifo nosso), que retiverem idôneo, mais do que os outros, para reger, com fruto e utilidade, a Igreja universal.” Disponível no site oficial do Vaticano em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-iiapc22021996universi-dominici-gregis_po.html (documento acessado no dia 17/12/2008).

[3] O atual Código de Direito Canônico, promulgado pelo Papa João Paulo II em 25 de janeiro de 1983, pode ser obtido diretamente, em tradução vertida para a língua portuguesa, no site da Sociedade Brasileira de Canonistas, no seguinte endereço http://www.infosbc.org.br/index.php?cod_tipo=6&cod_dados=634.

Católica, evidências relacionadas ao nosso tema, para efeito de corroboração dos postulados da Teoria dos Torneios de Promoção na determinação das compensações dos clérigos católicos. Esse é o aspecto original desta tese já que, pela primeira vez na literatura, tenta-se identificar evidências da existência de *Tournaments*, no que se refere à seleção e à promoção de clérigos, no próprio mecanismo jurídico que regula a vida eclesiástica de uma das mais importantes organizações religiosas do mundo, isto é, a Igreja Católica Apostólica Romana, que é o seu direito canônico.

Isso será feito, sempre que possível, de duas formas. Por um lado, conceituando as funções dos diversos níveis de hierarquia da Igreja Católica, desde o topo, ocupado pelo Romano Pontífice, até à base desta, ocupada pelo diaconato, identificando os critérios de admissão às ordens sagradas, direitos e deveres relativos aos diversos níveis hierárquicos existentes, no CDC de 1983 ,principalmente, e na legislação canônica, secundariamente, bem como as exigências de promoção de um nível hierárquico a outro. Por outro lado, irá se buscar, de modo plausível, a aplicação dos postulados da Teoria dos Torneios a situações concretas previstas no CDC de 1983 e na legislação canônica relativas à dinâmica hierárquica católica, buscando elementos que venham corroborar as hipóteses e premissas subjacentes àquela Teoria.

Deve-se deixar claro que não se irá consultar o CDC de 1917, visto estar abrogado pelo CDC de 1983 (Cân. 6 § 1, 1º), o qual, de fato e de direito, rege atualmente a vida eclesiástica da Igreja Católica em todo o mundo. Também deve-se deixar claro que, sempre que se julgar necessário, serão citados e discutidos, especialmente sob a perspectiva de *Tournaments*, os Cânones do CDC de 1983 e destaques da legislação canônica pertinentes aos temas que estiverem sendo tratados, mesmo que as citações possam parecer, à primeira vista, exaustivas ou desnecessárias, embora isso não seja nosso intento. Faremos isso porque nossos objetivos são o de esclarecer e de aprofundar a nossa proposta de, por meio da investigação do direito canônico, identificar, a partir dessa leitura, evidências das premissas e hipóteses da Teoria dos Torneios no mercado interno de trabalho da Igreja Católica, a partir da busca dessas evidências no CDC de 1983 e na legislação canônica suplementar.

Posteriormente, será apresentado o modelo formal de Torneios de Promoção elaborado por Lazear e Rosen (1981) com algumas adaptações necessárias ao propósito

---

Também pode ser obtido diretamente clicando num outro endereço alternativo, em http://www.salvemaria.org.br/pub/publicacoes/11d4a9be0c28bc43809222325298036b.pdf. (documentos acessados em 21/11/2008).

deste trabalho, como a inclusão da renda não-monetária, a fim de aplicar a Teoria dos Torneios de Promoção a organizações religiosas.

No caso em questão, a Igreja Católica Apostólica Romana, a organização religiosa mais hierarquizada existente, segundo Zech (2001, p.327), é o exemplo por excelência escolhido para corroborar a propriedade daquela aplicação. Em seguida será apresentado o modelo de Câmara (2002) que considera o investimento em capital humano, do modo como está conceituado no capítulo 2 desta tese. Também foram feitas algumas adaptações para o nosso caso, considerando o capital religioso em lugar do conceito mais geral de capital humano e adicionando à renda monetária a renda psíquica.

4.2 CARACTERÍSTICAS DOS TORNEIOS DE PROMOÇÃO

Segundo Lazear (1998, p.225) são três as características fundamentais no modelo de Torneios de Promoção:

(a) A distribuição e o montante dos prêmios são estabelecidos de modo antecipado e não dependem do desempenho absoluto do trabalhador. O número de cargos, em muitas firmas, é estabelecido antecipadamente, onde existe um plano de carreira em que a cada nível funcional está atrelado um salário ou uma amplitude salarial, tal como entre o presidente, os vice-presidentes e os vice-presidentes assistentes. A remuneração paga ao vencedor do torneio não depende de sua produtividade absoluta, mas de sua produtividade relativa, de ter se classificado em primeiro lugar no *ranking* da competição pela vaga de *CEO*.

(b) Os torneios de promoção estão relacionados a uma avaliação por desempenho relativo (ADR ou, em inglês, *relative performance evaluation* –RPE). O que importa é a ordem final de classificação dos competidores, não a distância absoluta entre eles. O *ranking* dos torneios é ordinal não cardinal. Aquele que vence um torneio recebe uma remuneração por ter se sobressaído em relação aos demais competidores, sendo escolhidos em função do seu desempenho relativo e não de seu desempenho absoluto. A maioria das promoções de uma firma é realizada internamente, cujos participantes são oriundos dos níveis hierárquicos inferiores aos do cargo que está sendo disputado. A remuneração é dada como estímulo para que os demais candidatos que não

venceram a competição possam se esforçar ainda mais para poderem vencer os próximos torneios.

No caso de organizações religiosas, uma de suas especificidades é a de que a seleção e promoção de seus clérigos são realizadas, de forma geral, apenas nos seus mercados internos de trabalho. Essa é, particularmente, uma realidade evidente na Igreja Católica. Para efeito de preenchimento dos cargos e ofícios existentes na hierarquia católica, tanto em termos de ordem e como de jurisdição, somente aqueles clérigos que foram preparados em seminários católicos podem ser escolhidos.

(c) Os modelos de *Tournaments* afirmam que o esforço dos concorrentes em um torneio, de modo geral, está atrelado ao montante do aumento a que terá direito o vencedor da disputa para os cargos existentes na hierarquia. O esforço despendido é diretamente proporcional ao diferencial de salários, isto é, à amplitude entre os níveis salariais. Em se tratando de organizações religiosas, conforme será visto posteriormente, essa característica precisa levar em consideração o diferencial de renda psíquica[4], já que existem clérigos que não recebem compensações monetárias pelo seu trabalho. A renda psíquica leva em considerações benefícios de características não monetárias, como o prazer ou a satisfação em trabalhar em determinada firma religiosa, sentimento de realização, possibilidade de acumulação de capital intelectual proporcionada pela firma religiosa por meio de cursos, seminários, etc.

Lazear (1998, p.226) ressalta que o salário do vencedor do torneio é um catalisador de esforço para os demais concorrentes que não venceram a disputa. Nesse caso, a remuneração que o vencedor recebe é muito significativa, não com o objetivo de induzir este a se esforçar mais, mas para induzir os demais candidatos preteridos a que mantenham o esforço para enfrentarem as próximas etapas do torneio, a fim de que possam ser bem sucedidos. Conforme Rosen (1986, p.701-702) essa recompensa elevada induz os participantes do torneio a pensarem nele como se tivesse duração infinita.

A estrutura salarial e as compensações associadas aos diferentes níveis hierárquicos de uma firma, dessa forma, são estabelecidas de modo a estimular os agentes a melhorar o seu desempenho e, assim, contribuir para aumentar o lucro da corporação onde trabalham. Com isso, pode ser dito que a estrutura salarial de uma organização é um fator estratégico fundamental de competitividade.

---

[4] Esse conceito será explicado de modo mais claro adiante, quando se fizer a exposição e discussão do modelo formal adaptado de Lazear e Rosen (1981)

Existe uma modalidade de contrato específico, denominados de contratos *up or out* (*sobe ou sai*), que pode ser considerado um exemplo extremo de torneios de promoção. Este tipo de contrato é comum em determinadas indústrias, grandes escritórios de advocacia, Forças Armadas e Universidades norte-americanas. Por meio destes contratos, os agentes têm a possibilidade de avançar na escala hierárquica da organização em que trabalham, serem convidados a se desligar ou ainda passar para a reforma remunerada, no caso das Forças Armadas (CHARLES KAHN & G. HUBERMAN ,1988; e MICHAEL WALDMAN ,1990). Já na Igreja Católica, um diácono, por exemplo, que se recuse a ser promovido hierarquicamente, não perde os direitos inerentes ao exercício do seu ofício eclesiástico, a não ser por algum impedimento canônico ou por causa grave que deve ser julgada por Bispo diocesano ou Superior competente (Cânon[5] 1038 do CDC).

Há uma perda relativa da eficácia dos incentivos, em seu papel de catalisadores do esforço dos agentes, nos torneios de promoção, no caso dos candidatos apresentarem perfil heterogêneo. Isso porque tantos os candidatos com alta produtividade como aqueles com baixa produtividade têm a possibilidade de influenciar os resultados do torneio, por meio de mudanças marginais em seus esforços ou de formação de conluios para fazer corpo mole. Para que isso não ocorra é fundamental que os agentes participantes do torneio tenham habilidades homogêneas. Quando há homogeneidade, as compensações precisam ser elevadas, já que existe maior incerteza quanto à obtenção do prêmio.

Neste trabalho se está trabalhando com a premissa de que, no caso da Igreja Católica, os agentes participantes de torneios de promoção têm habilidades homogêneas, já que os seus clérigos são formados apenas em seminários e universidades autorizados pela Sé Apostólica de Roma, onde existe um currículo padrão de disciplinas[6]. Ao longo do capítulo, serão buscadas evidências no direito canônico e em dados empíricos que corroborem essa premissa de homogeneidade de habilidades no perfil dos clérigos católicos.

---

[5] Segundo o Dicionário Aurélio, Cânon, derivado da palavra grega κανών (haste de junco usada para medir) significa preceito do direito eclesiástico.

[6] Sobre a questão da educação nas faculdades e universidades católicas ver a Declaração *Gravissimum Educationis* (Sobre a Educação Cristã), emitida pelo Papa Paulo VI em 28 de outubro de 1965, especialmente os artigos 10 e 11, disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_po.html (documento acessado em 01/04/2009).

4.3 CARACTERÍSTICAS DA ESTRUTURA SALARIAL

A estrutura salarial de uma firma depende do número de níveis hierárquicos existentes na mesma e do diferencial de salários existente entre esses níveis.

a) O nível salarial influencia na receptividade dos agentes em participar de um sistema de torneios de promoção e também nos custos da estrutura salarial de uma firma.

b) O diferencial ou amplitude salarial entre os níveis hierárquicos indica o prêmio a ser obtido pelos candidatos que participam de um torneio. O nível salarial deve manter correspondência com o diferencial de salários, de modo que, quanto maior for este, aquele também deve aumentar proporcionalmente a fim de induzir os agentes a se esforçarem pelo prêmio. O diferencial de salários determina os incentivos da promoção; quanto maior for a diferença, maiores serão os incentivos.

A elevada remuneração dos *CEO*'s não induz estes a se esforçarem mais e sim aqueles que estão nos escalões hierárquicos inferiores. Por outro lado penalidades como demissão ou transferência devem ser fixadas de modo antecipado, a fim de desestimular o comportamento *shirking* ou "corpo mole" dos agentes. No caso da Igreja Católica, existem critérios específicos estabelecidos no CDC de 1983 com o objetivo de desestimular o comportamento *shirking*. Estes critérios envolvem transferência (Cânones 190, 191), destituição (Cânones 192-195) e privação (Cânon 196). Tomando como exemplo o caso de um pároco, os critérios de destituição estão estabelecidos no Cânon 1741.

Quando existe a dificuldade de mensurar-se a produtividade individual dos agentes, torna-se mais exeqüível mensurar a produtividade relativa. Os torneios de promoção são apropriados para esse caso. Em relação à Igreja Católica, por exemplo, um critério para mensurar a produtividade marginal de um pároco, a qual, no equilíbrio, em termos neoclássicos, deveria igualar a sua receita marginal, poderia ser o volume de contribuições por missa.

Mas um determinado aumento de contribuições numa paróquia, para citar um exemplo específico, pode ser resultado não de um bom desempenho do seu pároco, mas de outros fatores exógenos, que podem ser randômicos ou sazonais, como melhoria do nível de renda da população local, períodos de festas religiosas em que aumenta o fluxo

de fiéis e, consequentemente, também aumentam as ofertas (Cânon 1264); transferência de bens e de recursos financeiros de fiéis por testamento, etc.

Dessa forma, não é tão simples medir a produtividade de um clérigo quanto medir a produtividade, digamos, de um trabalhador que produz alfinetes, como no clássico exemplo de Adam Smith (1996, p. 65-66). Na prática, é difícil mensurar a produtividade marginal de clérigos ou variações nesta, já que, além da dificuldade e complexidade intrínsecas de mensuração envolvidas, tanto a produtividade marginal clerical, como as variações nesta produtividade são, em muitos casos, relacionadas a choques randômicos e comuns que não dependem em nada do desempenho ou esforço dos clérigos considerados individualmente. Assim, o fato de os torneios de promoção serem fundamentados em avaliações por desempenho relativo, e não por desempenho absoluto, para a finalidade de seleção e promoção de trabalhadores, é mais uma vantagem de aplicação deste tipo de contrato no mercado interno de trabalho de organizações religiosas.

A remuneração recebida pelos *CEOs* pode exceder seus produtos marginais pessoais (BORJAS, 1996, p. 415), mas o pagamento excessivo alegado pode ser eficiente porque aumenta a produtividade dos administradores jovens e/ou dos escalões inferiores que aspiram, por meio de sua participação em torneios de promoção, a níveis hierárquicos superiores ou a se tornar um *CEO*. Observando o que acontece na Igreja Católica, por exemplo, percebe-se que a diferença de compensações, não necessariamente em termos monetários, entre um diácono e o Romano Pontífice, é grande. Mas, segundo o modelo de Torneios de promoção, esse diferencial deve possuir um grande potencial catalisador em termos de estímulo para jovens clérigos vocacionados que aspiram subir até as mais elevadas posições na hierarquia católica.

Quanto maior for o peso de fatores randômicos num torneio de promoção, o que pode ser mensurado pela variância da medida de desempenho, menor será a eficácia dos incentivos. A explicação para isso não está no grau de aversão ao risco dos participantes do torneio e sim no fato de que o chamado fator sorte torna menor a probabilidade de que os agentes exerçam esforços adicionais para conquistar o prêmio, principalmente se este for pequeno, o que implica na diminuição dos estímulos das compensações oferecidas sobre os esforços dos agentes. A solução para aumentar estes estímulos e reduzir o impacto dos fatores randômicos[7] é aumentar a amplitude salarial entre os

[7] Quando o ruído ou fator estocástico for infinito, o esforço exercido pelos agentes tende a ser zero.

níveis hierárquicos, isto é, aumentar o montante do prêmio a ser pago ao vencedor do torneio.

Firmas sujeitas a grandes impactos de fatores randômicos, principalmente aquelas que se situam na fronteira tecnológica, como empresas de informática e de biotecnologia, são aquelas onde existem significativas amplitudes salariais e os seus *CEO*'s recebem altos salários como meio de estimular os funcionários de escalões hierárquicos inferiores a empregarem o máximo esforço.

No que se refere a organizações religiosas como a Igreja Católica, esses fatores randômicos podem ser de diversos tipos ou origens, como fatores religiosos, dentre os quais o surgimento de novas religiões competitivas, seitas, processos de divisão, cisma e/ou ruptura por questões de divergência doutrinária/teológica; políticos, como a intervenção governamental no mercado religioso, por meio de regulamentos, decretos, perseguição, remoção de liberdades religiosas, alianças com governos, assinatura de Concordatas; sociológicos, demográficos e econômicos, como tendências secularizantes, entre os quais urbanização, industrialização, crescimento econômico acelerado, recessão ou depressão econômica, avanços científicos e tecnológicos, variações nas taxas de natalidade, de mortalidade e de fertilidade, etc. Sobre esses fatores randômicos, as organizações religiosas, em muitos casos, não têm qualquer tipo de controle.

4.3.1 Remuneração e sustentação dos clérigos na Igreja Católica

Como trabalhadores de outros mercados, os clérigos prestam serviços e como tal têm que ser remunerados. Mas existem algumas peculiaridades no mercado de trabalho religioso. Em muitas organizações religiosas não existe nenhum tipo de contrato formal que ligue o clérigo à instituição em que trabalha, onde as relações permanecem informais. Há clérigos que sequer recebem salários pelo serviço que oferecem aos fiéis de sua organização, seja porque esta simplesmente não reserva fundos para esse fim, como no caso de algumas denominações protestantes, ou porque o clérigo abre mão do salário por ter outra fonte de renda, ou por voto de pobreza, como no caso de religiosos pertencentes a Institutos de Vida Consagrada da Igreja Católica, conforme será discutido adiante.

No caso da Igreja Católica, nem o CDC de 1983, nem a legislação canônica suplementar pertinente referem-se a salários de clérigos católicos, nem usam o termo direito ao recebimento de compensações. Apenas mencionam a remuneração que os clérigos merecem, levando-se em consideração quanto ao seu recebimento e o seu valor, o tipo de ofício clerical exercido, bem como fatores relacionados ao tempo e lugar relacionados ao exercício desse ofício, conforme está regulamentado no Cânon 281 do CDC:

> Cân. 281 § 1. Os clérigos, quando se dedicam ao ministério eclesiástico, merecem uma remuneração condizente com sua condição, levando-se em conta, seja a natureza do próprio ofício, sejam as condições de lugar e tempo, de modo que com ela possam prover às necessidades de sua vida e também à justa retribuição daqueles de cujo serviço necessitam.
>
> § 2. Assim também, deve-se garantir que gozem de previdência social tal, que atenda convenientemente às suas necessidades, em caso de enfermidade, invalidez ou velhice.
>
> § 3. Os diáconos casados, que se dedicam em tempo integral ao ministério eclesiástico, têm direito a uma remuneração com que possam prover ao sustento seu e da própria família; todavia, os que receberem remuneração em razão de profissão civil, que exercem ou exerceram, atendam às necessidades próprias e de sua família com as rendas daí provenientes.

Conforme John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN ,2002, p.367) o Cânon 281 busca incorporar no CDC as deliberações do Concílio Vaticano II (1958-1963) relativas à remuneração de todos os clérigos da Igreja Católica, remuneração essa que varia segundo o nível hierárquico do clérigo. Assim, por exemplo, arcebispos, bispos, presbíteros, párocos auxiliares e diáconos transitórios seriam remunerados conforme o seu ofício, e assim por diante para os demais ofícios, sempre obecendo ao critério da hierarquia. Deve ser observado que o Cân. 281 § 1 e 2 não aplica a palavra direito (*ius* em latim) à remuneração nem à previdência social relativas aos clérigos católicos[8].

Além disso, os fatores tempo e lugar mencionados no Cân. 281 § 1 referem-se ao fato de que a remuneração dos clérigos precisa levar em consideração o tempo de ofício do clérigo, ser atualizada devido aos efeitos da inflação e também depende do

---

[8] No entanto, conforme John E.Lynch (*in* BEAL; CORIDEN; GREEN , 2002, p.367-368), o termo *ius* é aplicado pelo Código de Direito Canônico das Igrejas Orientais (Cân. 390 § 1) relativamente à remuneração dos clérigos dessas Igrejas. O Cân. 390 § 1 desse Código ainda faz uma nítida diferenciação entre “sustento apropriado” e “justa remuneração”.

padrão de vida do país onde os clérigos exercem o seu ofício. Assim, a remuneração recebida por um presbítero católico em um país pobre como a Nigéria ou Índia, segundo a interpretação que se faz do Cân. 281 § 1, não pode ser a mesma que recebe um presbítero exercendo o seu ofício em um país rico como os EUA ou a Suíça. Também são permitidos ajustes conforme a extensão do serviço eclesiástico ofertado pelo clérigo. Ainda conforme John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p. 367), a remuneração de um clérigo deve ser tal que, além de atender suas necessidades básicas, lhe permita investir em educação contínua (Cân 279), férias (Cân. 283 § 2), hospitalidade, atos de caridade (Cân. 282 § 2) , necessidades de pais e outros familiares dependentes, e poupança futura.

A questão da previdência social para os clérigos católicos também é tratada no Cânon 281 § 2, onde o seu público-alvo é definido claramente: doentes, inválidos e idosos.

O Cânon 281§ 3, que assegura remuneração aos diáconos casados de modo a atender às suas necessidades bem como as da sua família, determina que os diáconos casados, isto é, permanentes, que tenham profissão secular, devem atender a tais necessidades com o rendimento desta profissão. No entanto, segundo John E. Lynch (*in* BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p. 370) nesse Cânon não se diz nada a respeito dos diáconos que têm ocupação secular cujos salários não lhes permitam satisfazer a essas necessidades, nem sobre aqueles diáconos que servem em tempo parcial, nem sobre os que ficaram desempregados ou sobre o sustento dos familiares dependentes em caso de falecimento dos diáconos, entre os quais órfãos e viúvas destes.

A elucidação dessas questões deve ser, portanto, remetida ao Cânon 1274, que trata da sustentação e previdência social do clero, bem como do modo como deve ser constituída:

> Cân. 1274 § 1. Haja em cada diocese um instituto especial que, recolhendo os bens ou as ofertas, providencie, de acordo com o Cân. 281, o sustento dos clérigos que prestam serviço à diocese, a não ser que de outro modo se tenha providenciado em favor deles.
>
> § 2. Onde a previdência social em favor do clero não está devidamente constituída, cuide a Conferência dos Bispos que haja um instituto, com o qual se providencie devidamente à seguridade social dos clérigos.
>
> § 3. Em cada diocese constitua-se, enquanto necessário um patrimônio comum, com o qual os bispos possam satisfazer às obrigações para com outras pessoas que estejam a serviço da Igreja,

> acudir às diversas necessidades da diocese, e por meio do qual as dioceses mais ricas possam também socorrer as mais pobres.
>
> § 4. Conforme as diversas circunstâncias locais, as finalidades mencionadas nos §§ 2 e 3 podem mais convenientemente conseguir-se por meio de organismos diocesanos federados entre si, através de mútua cooperação ou mesmo oportuna associação constituída para diversas dioceses e até para todo o território da Conferência dos Bispos.
>
> § 5. Esses organismos devem ser constituídos de modo a terem eficácia também no direito civil, se possível.

Robert T. Kennedy (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p. 1475) comenta, a respeito do Cânon 1274 §1, que, nos EUA, a sustentação dos clérigos católicos é feita pelas paróquias ou institutos nos quais eles servem, mas que a norma codicial em pauta deixa claro que a obrigação é da diocese na qual os clérigos estão incardinados. Além disso, deve ser dito que os bens temporais, segundo o Cân. 1274 § 2, devem ser utilizados para o sustento do clero.

Quanto à questão de se essa sustentação está apenas restrita aos clérigos seculares incardinados na diocese, ou também se contempla as pessoas leigas que prestam serviços a esta, isso deve ser tratado pelo estatuto do fundo previdenciário diocesano. Onde esse fundo não existe, deve ser criado um instituto pela Conferência de Bispos, conforme o parágrafo 2 do Cânon 1274.

A *Social Security*, o *Medicare* e o *Medicaid* são utilizados parcialmente para seguridade social dos clérigos católicos nos EUA. Embora a norma codicial não obrigue a Conferência dos Bispos a constituir o fundo previdenciário onde este não está devidamente constituído, contudo a obriga a averiguar se a seguridade social dos clérigos é adequada.

O terceiro parágrafo do Cânon 1274 dispõe sobre a necessidade da constituição de um patrimônio comum com vistas à remuneração adequada de religiosos não ordenados e leigos que prestam serviços à diocese, além de satisfazer as necessidades da própria diocese em termos de investimentos em educação e assistência aos pobres, recomendando também o auxílio de dioceses mais ricas àquelas menos ricas.

O parágrafo quarto faz alusão ao estabelecimento de federações de fundos previdenciários diocesanos, de modo a conseguir vantagens de efeitos de escala em termos de retornos de investimento e taxas de remuneração no mercado financeiro, a fim de atender mais facilmente às recomendações dos parágrafos segundo e terceiro.

O parágrafo quinto dispõe sobre a propriedade de que tais organismos previdenciários tenham constituição não apenas no direito eclesiástico, mas também no direito previdenciário civil.

Sobre a questão remuneratória dos clérigos católicos é importante também ressaltar a afirmação de Oliveira (2006, p.207-208):

> O termo *remuneração* é mais específico que o genérico sustentação (...) implicando-o, acrescentando-lhe maior exigência e indicando uma relação de justiça entre o ofício realizado e a compensação. É um direito fundamental derivado do direito natural e da palavra de Deus, exigido para um digno e íntegro ministerial eclesial. Se o clero tem um verdadeiro *ius subjetivum* à sustentação e à remuneração não podemos deixar de constatar, porém, que esse direito é *sui generis*, não é absoluto, pois pode ser recusado dentro da perspectiva de *gratuidade* do ministério. A polarização tensional paulina entre direito ao sustento e a sua recusa, para viver do salário da *graça*, da *gratuidade*, faz todo o sentido neste discurso e liga-se a outro maior, o da *pobreza evangélica* (grifos do autor). Os documentos magisteriais sempre recordam, juntamente com o direito, que o dom recebido gratuitamente é para ser anunciado gratuitamente. Além disso, já o referimos, as relações que o clérigo estabelece com a Igreja, sobretudo a particular, não tem a ver com uma relação de trabalho, entendida civilmente, onde o direito à retribuição é uma contraprestação de serviços e o correspondente pagamento de um trabalho realizado.

Deve ser observada a propriedade do comentário de Oliveira sobre a diferença existente entre os termos remuneração e sustentação do clero. O primeiro termo é mais amplo, pois vai além da simples satisfação das necessidades básicas do clérigo como alimentação e vestuário, ao incluir outras demandas, como a necessidade de educação continuada e de gozo anual de férias. Mas esse direito à remuneração é subjetivo, não absoluto, nem estrito, e deriva do direito natural e da Sagrada Escritura, segundo Oliveira (2006, p.207-208).

A polarização tensional paulina a que Oliveira se refere está ligada ao fato de o Apóstolo Paulo ter recusado receber compensações financeiras da igreja em Corinto pelos seus serviços (I Co 9.15), apesar de ensinar sobre o direito, embasado nas Escrituras (Dt 25,4; Lc 10.7; I Co 9.7-14) de o ministro do Evangelho receber salário daqueles a quem ministra. Isso porque Paulo entendia o exercício do ministério sagrado como uma oferta de gratuidade a Deus e ao seu povo, e é essa perspectiva, segundo

Oliveira, que deveria animar os clérigos que hoje exercem o seu ofício, ao entenderem a sua chamada sacerdotal como um privilégio, um dom recebido da parte de Deus a ser partilhado gratuitamente com os seus fiéis. Daí que o Direito Canônico não legisla sobre as relações entre clérigo e Igreja em termos de relações trabalhistas do modo como são entendidas pela legislação civil, a qual dispõe que a todo serviço prestado no mercado de trabalho deve corresponder uma contraprestação na forma de salário ou pagamento. A relação mantida entre o clérigo e sua Igreja, na perspectiva do CDC de 1983 é entendida, sobretudo, de forma espiritual, onde o clérigo é aquele a quem foi confiada a nobre tarefa de levar a efeito o objetivo último da Igreja que é a salvação de almas (Cânon 1752). Sobre a questão da pobreza[9] evangélica dos clérigos, o CDC determina que

> Cân. 282 § 1. Os clérigos levem vida simples e se abstenham de tudo o que denote vaidade.
>
> § 2. Os bens que lhes advêm por ocasião do exercício de ofício eclesiástico e que são supérfluos, uma vez assegurados com eles já o próprio sustento e o cumprimento de todos os deveres de estado, queiram empregá-los para o bem da Igreja e para as obras de caridade.

Essa vida simples destacada pelo Cânon 282 § 1 tende a enfatizar a importância dos clérigos viverem o mais próximo possível o ideal prefigurado por Jesus Cristo, que, sendo rico, fez-se pobre para enriquecer a todos, segundo a Escritura Sagrada. O parágrafo segundo recomenda, mas não obriga, que os clérigos, após terem satisfeito suas necessidades e obrigações, destinem todo o excedente daí resultante para a Igreja e para finalidades de caridade. Mas essa recomendação refere-se apenas ao excedente dos bens que os clérigos adquirem em função do seu ofício eclesiástico, no exercício de seu ministério. De acordo com John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN ,2002, p. 371) essa norma codicial não alcança os bens que são adquiridos pelos clérigos por conta de serem escritores ou músicos, por exemplo. Na verdade, John E. Lynch, ao fazer essa colocação, deve ter tido em mente, já que não diz claramente nem deixa subentendido, apenas os clérigos diocesanos e não os regulares, pois, por determinação canônica, os

---

[9] Ver também o artigo 13 do Decreto *Perfectae Caritatis* sobre a questão da pobreza dos religiosos e os artigos 23 e 34 da Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae* em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_en.html (acessado em 01/04/2009).

bens que advêm aos clérigos incardinados num Instituto de Vida Consagrada pertencem não aos clérigos, mas ao Instituto (Cânon 668).

O desincentivo à acumulação de riquezas materiais por parte dos sacerdotes, contida no Cân. 282 § 2, está baseado no preceito de Cristo no Evangelho (Mt 6.19,20) e no artigo 17 do decreto *Presbyterorum Ordinis* [10] (Sobre o Ministério e a vida dos sacerdotes).

Também é importante destacar, sobre a questão remuneratória do clero, a citação que Oliveira (p.208) faz sobre um Decreto do Pontício Conselho para a Interpretação dos Textos Legislativos:

> A remuneração que a Igreja deve assegurar ao clérigo que se dedica ao exercício do ministério segundo o mandato do Bispo não é mensurável segundo os critérios da justiça comutativa, ou seja, de reciprocidade e proporcionalidade com respeito a particulares serviços prestados pelo clérigo. A Igreja, de facto, não é chamada a garantir um "salário" (o Cân. 282 § 1 usa de facto o termo "*remuneratio*", que expressa um conceito diferente de "*stipendio*") [...] pelo trabalho realizado pelo clérigo.

Aqui se deduz que os clérigos católicos não têm, propriamente, direito legal à uma remuneração como tem um trabalhador numa organização secular. Assim, a Igreja Católica não está obrigada por qualquer tipo de legislação, seja civil ou eclesiástica, muito menos canônica, a garantir um salário aos seus clérigos, por quaisquer serviços que estes venham a desempenhar. A relação entre clérigos e Igreja não está condicionada à legislação trabalhista civil. Por isso, o que a Igreja oferece é uma remuneração pelo serviço que seus clérigos exercem, condicionada a critérios como tempo e lugar, conforme vistos anteriormente, que permitam um sustento clerical adequado. Além disso, é importante destacar que o CDC proíbe que um Bispo diocesano venha a ordenar um clérigo, a não ser que essa ordenação seja justificável por questões de necessidade ou de utilidade:

---

[10] Decreto pontício específico, emitido pelo Papa Paulo VI ,em 7 de dezembro de 1965. O documento pode ser lido, em sua versão integral, em português, no site do Vaticano em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_po.html (acessado em 18/03/2009)

> Cân. 269 O Bispo diocesano não proceda à incardinação de um clérigo, a não ser que:
> 1°- a necessidade ou utilidade de sua Igreja particular o exija, salvas as prescrições do direito quanto ao honesto sustento dos clérigos;

Essa norma visa desestimular a ordenação de clérigos que posteriormente fiquem sem função ou sem exercer o seu ofício, o que seria uma alocação ineficiente de recursos escassos, um desperdício para a diocese, que não teria qualquer tipo de retorno pelo investimento realizado na longa preparação desses sacerdotes para que fiquem, posteriormente, sem nenhuma função. A incardinação de clérigos só deve acontecer se realmente houver justificativa plausível, em termos de necessidade e de utilidade para a Igreja Católica.

John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p.368) levanta uma questão importante sobre a remuneração clerical: esta é devida apenas ao clérigo "que se dedica ao exercício do ministério sagrado" ativamente , do modo como está expresso no Cân. 281 § 1 : "Os clérigos, *quando se dedicam* ao ministério eclesiástico, merecem uma remuneração condizente com sua condição" (grifo nosso) ou simplesmente por causa da incardinação do clérigo a uma Igreja Particular ou à sua admissão à ordem sagrada? Segundo John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p.368) a interpretação autorizada é a de que essa remuneração é merecida pelo clérigo desde a incardinação deste numa Igreja Particular.

Outra questão ressaltada é a de que a remuneração do clérigo que recebeu uma pena canônica em virtude de delito é impactada diretamente (Cân. 1336 § 1), embora a este seja garantido, mesmo nestas condições, o sustento honesto, isto é, a satisfação de suas necessidades básicas como alimento e vestuário, a não em ser em caso de demissão do estado clerical (Cân. 1350 § 1). No entanto, a diocese não teria obrigação, segundo aponta John E. Lynch, de sustentar por toda a vida um clérigo julgado criminalmente, principalmente quando avisado de modo antecipado sobre a gravidade de seus crimes e, assim, o Bispo deveria buscar redirecionar o faltoso para um emprego secular, dando-lhe suporte durante essa fase de transição.

A legislação relativa à remuneração dos presbíteros, bem como à provisão de previdência social a estes, a mesma está contida no decreto *Presbyterorum Ordinis*:

> 20.Entregues ao serviço de Deus, pelo *desempenho do cargo* (grifo nosso) que lhes foi confiado, os presbíteros são merecedores da justa recompensa, visto que «o operário é digno do seu salário» (Lc. 10,7) (61) e «o Senhor ordenou àqueles que anunciam o Evangelho, que vivam do Evangelho» (1 Cor. 9,14). Por isso, onde não se tiver providenciado de outra maneira à justa remuneração dos presbíteros, os mesmos fiéis, em cujo benefício eles trabalham, têm verdadeira obrigação de procurar os meios necessários para que levem uma vida digna e honesta. Os Bispos, por sua vez, estão obrigados a advertir os fiéis desta obrigação e devem procurar, ou cada um na sua diocese, ou mais convenientemente vários, num território comum, que se estabeleçam normas, segundo as quais se proveja devidamente à honesta sustentação daqueles que desempenham ou desempenharam alguma função ao serviço do Povo de Deus. A remuneração, porém, a receber por cada um, tendo em conta a natureza do múnus e as circunstâncias dos tempos e dos lugares, seja fundamentalmente a mesma para todos aqueles que se encontrem nas mesmas condições, e proporcional à sua situação, que lhes permita, além disso, não só prover devidamente à remuneração daqueles que se encontram ao seu serviço, mas também auxiliar por si mesmos de algum modo aos pobres, já que nos primeiros tempos a Igreja teve sempre em grande conta o serviço dos pobres. Esta remuneração deve, além disso, ser tal, que permita aos presbíteros, todos os anos, ter algum tempo de férias, justo e suficiente, que os Bispos devem fazer que lhes seja possível.

O decreto *Presbyterorum Ordinis*, ao fazer referência ao merecimento de justa recompensa pelos presbíteros, em função do desempenho do seu ofício, conforme está destacado, não menciona essa questão como um direito (*ius*), de modo idêntico ao Cân. 281 § 1, mas como uma obrigação dos fiéis em prover uma sustentação digna e honesta a esses pastores de quem recebem assistência espiritual, quando essa sustentação não se tiver providenciado de outro modo. Essa obrigação também está mencionada no Cânon 222 § 1:

> Cân. 222 § 1. Os fiéis têm obrigação de socorrer às necessidades da Igreja, a fim de que ela possa dispor do que é necessário para o culto divino, para as obras de apostolado e de caridade e para o honesto sustento dos ministros.

Em outra passagem a norma codicial informa que as ofertas dos fiéis, para o serviço religioso mais importante da Igreja Católica que é a missa, contribuem para o sustento dos ministros sagrados:

> Cân. 946 Os fiéis que oferecem espórtula para que a missa seja aplicada segundo suas intenções concorrem, com essa oferta, para o bem da Igreja e participam de seu empenho no sustento de seus ministros e obras.

O decreto *Presbyterorum Ordinis* também menciona o dever que os Bispos têm, como ordinários[11] das dioceses às quais estão incardinados os presbíteros, de alertar os seus fiéis sobre a obrigação que têm para com os seus párocos, estabelecendo normas quanto a esse propósito, tanto em relação aos pastores ativos como aos que estão já aposentados. Além disso, o Bispo diocesano deve cuidar para que se assegure o sustento digno e a assistência social aos presbíteros (Cânon 384).

A remuneração deve levar em consideração a natureza dos serviços prestados pelos presbíteros, o padrão de vida do lugar em que estes estão incardinados, a natureza e o tempo de ofício, repor perdas inflacionárias, e ser proporcional à situação de cada um dos pastores, de modo que possam também remunerar àqueles que lhes prestam serviços e também possibilitar-lhes condições para o exercício de obras de caridade para com as pessoas pobres. Além disso, a remuneração deve ser tal que permita aos presbíteros, anualmente, o gozo de férias. O decreto *Presbyterorum Ordinis* também não deixa de destacar a necessidade de se fazerem provisões para uma previdência social decente para os presbíteros, nos países ou lugares onde esta não está devidamente constituída:

> 21. Tenha-se sempre em conta o exemplo dos fiéis da Igreja primitiva de Jerusalém, em que «todas as coisas eram comuns» (Act. 4,32), mas «repartiam-se cada um segundo a sua necessidade» Act. 4,35). Por isso, convém sumamente, pelo menos nas regiões em que a sustentação do clero depende totalmente ou em grande parte das dádivas dos fiéis, que alguma instituição diocesana reuna os bens oferecidos para este fim, administrada pelo Bispo, com a ajuda de sacerdotes para isso delegados, e, onde a utilidade o pedir, também por leigos, peritos em matéria de economia. É de desejar, além disso, quanto for possível, que, em cada diocese ou região, se constitua um fundo comum de bens, com que os Bispos possam satisfazer a outras obrigações para com as pessoas que servem a Igreja e socorrer às necessidades da diocese, e com que possam ainda as dioceses mais ricas subsidiar as mais pobres, de tal maneira que a abundância de umas cubra a penúria das outras. Este fundo comum convém ser

[11] A definição de Ordinário está no Cân. 134 § 1.

> constituído, primeiro que tudo, pelas ofertas dos fiéis, mas também provir de outras fontes, a determinar pelo direito.
>
> Além disso, nas nações em que a previdência social em favor do clero não está ainda devidamente organizada, procurem as Conferências episcopais, tendo em conta as leis eclesiásticas e civis que haja ou instituições diocesanas, federadas entre si, ou instituições também organizadas simultâneamente para várias dioceses, ou ainda uma associação fundada para todo o território, pelas quais, sob a vigilância da Hierarquia, se proveja suficientemente tanto à previdência e assistência da saúde, como costuma dizer-se, como à devida sustentação dos presbíteros que se encontrem doentes, inválidos ou idosos. Os sacerdotes, porém, auxiliem a instituição, movidos pelo espírito de solidariedade para com seus irmãos, participando das suas tribulações, considerando, ao mesmo tempo, que desta forma, sem inquietação pela sorte futura, podem cultivar a pobreza com o espírito alegre do Evangelho e dar-se mais plenamente à salvação das almas. Procurem ainda aqueles a quem isso diz respeito, que as instituições do mesmo género, das diversas nações, se agrupem entre si, para conseguirem maior força e se dilatarem mais amplamente.

Partindo do exemplo da Igreja Cristã primitiva, onde não havia nenhum necessitado, já que aqueles que possuíam terras ou casas as vendiam e, após receberem o pagamento, depositavam o dinheiro diante dos apóstolos para que estes distribuíssem a cada um segundo necessitassem (At 4.34, 35), o decreto *Presbyterorum Ordinis*, seguindo esse mesmo espírito, busca equacionar o problema da sustentação do clero quando esta depende das contribuições financeiras dos fiéis. Para este fim, o decreto propõe a criação de um fundo diocesano comum, a ser composto com ofertas de fiéis e inclusive com a transferência de recursos das dioceses mais ricas, tudo sob a responsabilidade dos Bispos incardinados nas dioceses envolvidas. Além disso, o decreto lida com a situação em que a previdência social de um país não está ainda consolidada e determina que, com o objetivo de socorrer os presbíteros doentes, inválidos ou idosos, se proveja o estabelecimento de uma associação previdenciária diocesana, supervisionada pela hierarquia católica.

Outro texto da legislação canônica, emitido posteriorme ao Concílio Vaticano II, que trata da questão remuneratória do clero é o artigo 8 da Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae*[12], a qual implementa os decretos *Presbyterorum Ordinis* e *Christus Dominus* (além dos decretos *Perfectae Caritatis* e *Ad Gentes Divinitus*):

---

[12] A Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae* está disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_en.html (acessado em 01/04/2009).

> 8. Patriarchal synods and episcopal conferences are to see to it that norms are established, either for individual dioceses or for several of them together, or for the whole territory by which suitable provision is made for the sustenance of all clerics who exercise or have exercised an office for the service of the people of God. The remuneration to be given to clerics first of all should be the same for all those who work under the same circumstances, taking into account both the nature of the office and of times and places, and the remuneration must be sufficient so that clerics can lead an honorable life and be in a position to help the poor.Reform of the system of benefices is entrusted to the Commission for the Revision of the Code of Canon Law.

De acordo com o texto, os Sínodos Patriarcais e as Conferências Episcopais[13] são os responsáveis por estabelecer, tanto para dioceses consideradas individualmente, como de forma conjunta, as normas regulatórias da sustentação dos clérigos que exercem ou que exerceram algum ofício eclesiástico. Aqui se enfatiza que a remuneração dos clérigos deve ser idêntica, caso as circunstâncias em que exercem o seu ofício sejam idênticas. Para o estabelecimento da remuneração do clérigo, a qual precisa proporcionar a este uma vida digna e condições para auxiliar os pobres, a norma precisa considerar a situação sócio-econômica do lugar onde o clérigo exerce o seu ofício, há quanto tempo este exerce o seu ofício, a natureza deste e os efeitos inflacionários sobre a remuneração dos clérigos. A reforma do sistema de benefícios foi confiada à Comissão para a Revisão do Código de Direito Canônico. Continua o artigo:

> Meanwhile, the bishops having heard the councils of priests should see to it that an equitable distribution of goods is provided for, including revenues coming from benefices.The same conferences should take care that at least in regions in which the sustenance of the clergy depends entirely or in great measure on the offerings of the faithful a special institution be established in each diocese to collect offerings for this purpose. The administrator of this institution is to be the bishop of the diocese who will be assisted by delegated priests and, where it seems useful, also by laymen skilled in economic affairs.Finally, the same episcopal conferences should see to it that, with due regard always for ecclesiastical and civil laws, there be in each country, either diocesan institutions, which may also be affiliated with each other, or institutions established for several dioceses together, or an association established for the entire country by which under the vigilance of the sacred hierarchy sufficient provision is

[13] No caso do Brasil, esta é representada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

> made both for suitable security and health insurance, as it is called, and for due sustenance of the clergy who are sick, incapacitated, or aged.

Os Conselhos Presbiterais[14] , mencionados no início da passagem anterior, têm o dever, dentre outras responsabilidades, de aconselhar os Bispos diocesanos nas questões referentes à destinação das ofertas dos fiéis e à remuneração dos párocos (Cânon 531). As Conferências Episcopais devem ter o cuidado, pelo menos nas regiões em que a sustentação dos clérigos depende da contribuição dos fiéis, de estabelecer, em cada diocese, um instituto para coletar ofertas com esse propósito (Cân. 1274 § 1, 2). O administrador desse instituto deve ser um Bispo, em colaboração com presbíteros e leigos peritos em assuntos econômicos (Cânones 492-494). A fim de resolver de modo adequado questões relacionadas à sustentação econômica do clero, a norma canônica anterior recomenda que as Conferências Episcopais Nacionais, sempre procurando atender aos preceitos do direito eclesiástico e do direito civil, em cada país, sejam estabelecidas, individualmente ou em conjunto, neste último caso na forma de federações, instituições previdenciárias, as quais também devem socorrer aos clérigos doentes, incapacitados e os idosos (Cân. 1274 § 3,4). Sobre a questão da aposentadoria relativa a Bispos o CDC dispõe que:

> Cân. 401 § 1. O Bispo diocesano, que tiver completado setenta e cinco anos de idade, é solicitado a apresentar a renúncia do ofício ao Sumo Pontífice, que, ponderando todas as circunstâncias, tomará providências.
>
> § 2. O Bispo diocesano que, por doença ou por outra causa grave, se tiver tornado menos capacitado para cumprir seu ofício, é vivamente solicitado a apresentar a renúncia do ofício.
>
> Cân. 402 § 1. O Bispo, cuja renúncia do ofício tiver sido aceita, conserva o título de Bispo emérito de sua diocese e, se o quiser, pode conservar sua residência na própria diocese, a não ser que, por circunstâncias especiais, em determinados casos, a Santa Sé determine o contrário.
>
> § 2. A conferência dos Bispos deve cuidar que se assegure o digno sustento do Bispo renunciante, tendo-se em conta a obrigação primária que incumbe à diocese à qual ele serviu.

No caso do Brasil, relativamente à sustentação dos clérigos católicos que se aposentam, em nosso país, especificamente Bispos e párocos, existe um texto da

---

[14] A definição de Conselho Presbiteral está contida no Cânon 495 § 1.

Legislação Complementar ao Código de Direito Canônico, emanado pela CNBB (Decreto nº 2/1986 - Comunicado Jan/Fev/1986 - pág. 51/59; Decreto nº 4/1986 - Comunicado 31/10/1986 nº 405 - pág. 1.395/1.397), o qual considera, relativamente ao Cânon 402 § 2, visto anteriormente, no caso dos Bispos que:

> • ***Quanto ao Cân.* 402 § 2:**
> 1. Durante o exercício de seu múnus pastoral, o Bispo receberá da Diocese uma remuneração que lhe garanta não só uma honesta sustentação, mas também a contribuição ao Instituto de Previdência, de acordo com uma escala progressiva, capaz de assegurar-lhe uma aposentadoria suficiente.
> 2. Se, por circunstâncias especiais, a aposentadoria do Bispo emérito faltar, ou se demonstrar insuficiente, as Dioceses às quais serviu completá-la-ão, no que for necessário.
> 3. Se o ônus decorrente do parágrafo anterior for excessivo para os recursos das Dioceses em questão, estas poderão solicitar que a CNBB assuma, no todo ou em parte, essa carga financeira.
> 4. Ponderadas as circunstâncias, a CNBB decidirá por decreto da Presidência.

No Brasil, o sustento dos Bispos diocesanos é encargo da diocese onde exerce o seu ofício. Essa remuneração deve prover o seu digno sustento e, além disso, permitir a contribuição para o Instituto de Previdência, de modo a possibilitar que os Bispos tenham uma aposentadoria adequada. À diocese também cabe completar, em circunstâncias específicas, a aposentadoria do Bispo emérito, isto é, que renunciou devido a ter completado setenta e cinco anos (Cân. 401 § 1), naquilo que faltar ao seu sustento. Caso tal encargo não possa ser satisfeito pela diocese, ou dioceses, em que o Bispo serviu, esse suporte financeiro deve ser, de modo integral ou parcial, provido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Em caso contrário, isso será resolvido pela Sé Apostólica (Cân. 707 § 2). O Bispo religioso, ao completar setenta e cinco anos de idade, deve apresentar o seu pedido de renúncia. Como tal, recebe o título de Bispo emérito, tendo direito a uma sede como residência, mesmo fora das casas do seu Instituto de Vida Consagrada, exceto por determinação contrária da Sé Apostólica. O modo de seu sustento deve obedecer ao Cân. 402 § 2, exceto se o seu Instituto optar por assumir esse encargo. Em caso contrário, a Sé Apostólica deve providenciar isso.

No que se refere aos párocos que se aposentam a norma canônica da CNBB citada anteriormente dispõe que:

> • ***Quanto ao Cân. 538* § 3:**
> 1. Durante o exercício do seu ministério pastoral, o pároco receberá da Paróquia uma remuneração que lhe garanta uma honesta sustentação e a contribuição previdenciária, numa escala progressiva, de acordo com os anos de serviço, determinada pelo Bispo diocesano, ouvido o Conselho Presbiteral, de modo que se lhe assegure uma aposentadoria suficiente.
> 2. Se, por circunstâncias especiais, a aposentadoria de um pároco emérito faltar ou se demonstrar insuficiente, a Diocese a completará, no que for necessário.

A remuneração dos párocos, no exercício do seu ofício, é obrigação da sua paróquia. Essa remuneração deve satifazer dignamente o sustento dos párocos e lhes possibilitar que contribuam para a previdência, progressivamente, de acordo com o tempo de serviço. A fim de satisfazer essas exigências, o Bispo diocesano precisa ouvir o seu Conselho de Presbíteros. Os párocos que completam setenta e cinco anos de idade devem apresentar a sua renúncia ao Bispo diocesano, o qual deve aceitar ou adiar a aposentadoria do renunciante e lhe assegurar sustento e moradia, de acordo com as normas da CNBB (Cânon 538§ 3).

4.4 FATOS ESTILIZADOS EXPLICADOS PELA TEORIA DOS TORNEIOS DE PROMOÇÃO E APLICADOS À IGREJA CATÓLICA

1 – A teoria dos torneios de promoção contribui na explicação do porquê, após alguns participantes do torneio serem submetidos a uma avaliação, com o objetivo de conferir-lhes uma elevada posição hierárquica, apenas um deles seja efetivamente escolhido e venha a receber, por exemplo, um salário três vezes maior que aquele recebido pelos trabalhadores do grau hierárquico imediatamente inferior. Esse diferencial salarial não indica, obviamente, que a produtividade do vencedor do torneio foi considerada maior que a de seus concorrentes, mas porque isso se constitui num mecanismo considerado eficiente e adequado para estimular os trabalhadores mais novos a se empenharem ao máximo para que possam vencer outros torneios semelhantes. Os *CEOs* recebem compensações que normalmente podem superar de longe sua produtividade marginal. No entanto, o objetivo, nesse caso, é incentivar o

aumento da produtividade dos agentes dos níveis hierárquicos inferiores ao competirem entre si pelo posto de *CEO*.

Aplicação: No caso da Igreja Católica, o Cardeal que é escolhido Romano Pontífice, em caso de sede vacante, dentre aqueles que compõem o Colégio Cardinalício, vê suas responsabilidades, mas também seus privilégios, aumentarem de forma exponencial, já que passa a ser o chefe supremo de uma instituição, a Igreja Católica, que congrega mais de um bilhão de pessoas ao redor do mundo. Em tese, qualquer um dos que compõe aquele Colégio possui qualificações tão competitivas e adequadas quanto os seus pares[15], mas apenas um poderá ter a prerrogativa de ocupar o posto máximo da Igreja Católica até à sua morte ou renúncia.

O Romano Pontífice é um tipo de *Chief Executive Officer* (*CEO*)[16] com a tarefa de dirigir uma organização milenar, com fiéis espalhados por todo o mundo, que são os consumidores diretos dos produtos e serviços religiosos fornecidos por esta grande corporação multinacional, com sede em Roma, que conta com “filiais” espalhadas por todo o mundo.

Como se verá posteriormente, a diferença de privilégios entre um Romano Pontífice e um Cardeal, o cargo na hierarquia católica que lhe é imediatamente inferior, é peculiarmente grande. No caso da Igreja Católica, a elevada compensação que recebe o seu *CEO*, o Romano Pontífice, diferentemente de *CEO*’s de organizações corporativas seculares, não é de natureza monetária, mas principalmente na forma de renda psíquica, por meio de uso de símbolos de *status* e de poder, incluindo o exclusivo direito ao uso de títulos como Romano Pontífice e de Chefe de Estado do Vaticano. Nesse caso, o

---

[15] Mais adiante se mostrará, com base em dados acerca de número de títulos de doutorado obtidos por Cardeais, que o Colégio Cardinalício tem aspectos homogêneos em termos de preparo intelectual de seus integrantes.

[16] Sobre essa questão Ekelund Jr., Hébert e Tollinson (2006, p.2) citam Thompson:”*The Pope is a CEO, not a chairman and as such has two priorities. The first it to make sure that staff and services bearing the label “Catholic” are what they say they are… [His} other priority is to improve the quality of the Church’s greatest service, the liturgy of the Eucharist.”* Em outra passagem (p. 94), novamente a questão é avaliada nestes termos pelos autores:*”In the case of the Roman Catholic Church, the pope is the CEO, the curia and cardinals are upstream directors of the various functions including a financial division collecting revenues called the papal camera (treasury), and a geographically dispersed downstream retail division, local bishops, parish priests, and monks of various orders”sell” products and services. The primary role of the upstream church was to provide doctrine and dogma relating to the essential principles of membership (e.g., interpretations of the Holy tests) and to collect downstream rents. It established, with authority centralized in the Pope after the Council of Trent (1543-1563) but formalize only later in the nineteenth century, the often labyrinthine condition for eternal salvation and the penalties for violating any of those conditions. “* Já em Ekelund; Hébert; Tollison; Anderson; Davidson (1996, p.23) existe, sobre o cargo do Papa como sendo um CEO, a seguinte afirmação *“Insofar as there no official, established mechanism for removing a Pope for malfeasance or other cause, the nature of position might suggest that the pope is less a CEO in the modern sense than an absolute monarch”.*

cargo possui prerrogativas não apenas eclesiásticas, que confere ao Papa o papel de líder supremo da Igreja Católica e representante espiritual de mais de um bilhão de fiéis, mas também prerrogativas políticas, já que o Romano Pontífice também é o Soberano de Estado do Vaticano, cargo que deve exercer monarquicamente até à sua morte ou até a sua renúncia. Ao ser eleito para o cargo de Romano Pontífice, o Cardeal escolhido também se torna um monarca[17], acumulando funções eclesiásticas e políticas. Neste caso, tanto como Chefe de Estado ou como líder espiritual supremo da Igreja Católica, possui funções executivas, legislativas e judiciárias exclusivas, sendo auxiliado nestes misteres pela Cúria Romana e pelo Colégio Cardinalício. Assim, pode ser dito que o *CEO* da Igreja Católica, o Romano Pontífice, tem poderes e privilégios que nenhum outro *CEO* possui, seja de organização religiosa ou secular. E isso, sem dúvida, passa a ser um incentivo para que clérigos católicos de níveis hierárquicos inferiores venham a esforçar-se e obter o melhor desempenho possível na consecução de suas atribuições.

#2 - Os torneios de promoção auxiliam também a explicar, também, porque, em geral, muitos *CEO*'s permanecem um tempo relativamente curto antes de sua aposentadoria nos cargos de *CEO*'s. A rotatividade no topo da estrutura hierárquica tende a ser relativamente alta já que funciona como mecanismo para os níveis hierárquicos inferiores possam ter novas vagas abertas.

Aplicação: Esse fato não é confirmado em todas as situações. No caso do posto máximo da Igreja Católica, por exemplo, não é raro que aqueles que chegam a exercer o ofício de Romano Pontífice ocupem-no durante vários anos, considerando que este cargo é ocupado de modo vitalício pelo Cardeal que para tal foi eleito, de onde só o deixa vacante, na prática, em caso de morte. Essa é uma característica específica do mercado interno de trabalho da Igreja Católica.

Os papas eleitos para o cargo no século XX, por exemplo, excluindo o Papa João Paulo I, que morreu prematuramente apenas 33 dias após ser eleito para o cargo, e incluindo o Papa João Paulo II, eleito em 1978 e falecido em abril de 2005, ocuparam o posto por, em média, 15,7 anos, aproximadamente[18]. O reinado deste último Papa foi um dos mais longos da história: quase 27 anos.

Quando se analisa a composição etária do Colégio Cardinalício, que é uma corporação de altos dignitários da Igreja Católica, a qual elege o Papa em caso de

---

[17] Em comparação, o monarca do Reino Unido, ao assumir o cargo, torna-se também chefe da Igreja Anglicana.

[18]Os dados podem ser obtidos em *New Catholic Encyclopedia* em http://www.newadvent.org/cathen/12260a.htm (acessado em 11/12/2008).

vaCância do cargo, a situação caracterizada pelo fato estilizado de número dois é mais próxima da realidade, no que se refere à abertura do número de vagas a cada ano no chamado Sacro Colégio, devido ao falecimento dos Cardeais.

O Colégio Cardinalício poderia ser comparado a um conselho de vice-presidentes do *CEO* da Igreja Católica, o Romano Pontífice, já que seus membros, como colegiado, têm como uma de suas funções o auxílio direto prestado ao Romano Pontífice no governo eclesiástico e, portanto, poderiam ser considerados altos executivos na hierarquia católica (abaixo apenas do Papa). Nesta espécie de "Conselho de Vice-Presidentes" do governo da Igreja Católica, se observa que, de fato, a média de idade do atual conjunto dos Cardeais eleitores, que conta atualmente com 116 membros, os quais têm efetivamente o dever/direito de eleger o Romano Pontífice em caso de vaCância do cargo[19], é relativamente elevada: 72,1 anos. O Cardeal eleitor mais novo possui 56,5 anos e o eleitor mais velho 79,9 anos de idade. Já a média de idade do Colégio Cardinalício como um todo, que possui 191 membros, reunindo os eleitores e não eleitores, aumenta para 78,6 anos[20].

A tabela a seguir permite obter informações a respeito da abertura de vagas, a cada ano, no Colégio Cardinalício no período 1903-2008:

Tabela 10 Nomeações e falecimentos de Cardeais no período 1903-2008

	Cardeais Falecidos	Cardeais Nomeados	Anos de Pontificado	Consistórios[21]	Médias de falecidos por ano
Pio X	48	50	11	7	4,36
Bento XV	35	32	8	5	4,38
Pio XI	73	76	17	17	4,29
Pio XII	65	56	19	2	3,42
João XXIII	22	52	5	5	4,40
Paulo VI	96	143	15	6	6,40
João Paulo I	1	0	0	0	0,00
João Paulo II	175	231	27	9	5,92
Bento XVI	30	38	3,8	2	7,89

Fonte: Melloni (2001, p.198), para dados até 2001. Para dados posteriores, ver http://www.fiu.edu/~mirandas/consistories.htm, para os mais recentes Consistórios e http://www.fiu.edu/~mirandas/obit.htm#Obituary, para os mais recentes falecimentos de Cardeais(acessados em 06/12/2009).

[19] Conforme será detalhado posteriormente, apenas os Cardeais com menos de 80 anos de idade têm a voz ativa e passiva em caso de vaCância do cargo de Romano Pontífice, isto é, apenas eles podem votar e ser votados. Os que têm mais de 80 anos possuem apenas a voz passiva, isto é, podem apenas ser votados.
[20] As informações de membros do Colégio Cardinalício estão atualizadas até 05/01/2009 e foram obtidas em http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardc3.html (acessado em 06/01/2009).
[21] Os Consistórios, que podem ser ordinários ou extraordinários, conforme será visto adiante, são eventos onde novos Cardeais têm seus nomes publicados e onde são consagrados ritualmente.

Analisando-se a Tabela 10, percebe-se que a média anual de falecimentos de Cardeais até o final do pontificado de Pio XI é relativamente constante: 4,34 de falecimentos anuais. No pontificado de Pio XII, essa taxa cai para 3,42. A média anual de falecimentos de Cardeais até o final do pontificado desse Papa, considerando o período inicial em 1903, foi de 4,11. É importante analisar esse número à luz do fato de que o teto de membros para o Colégio Cardinalício era, até então, de 70 Cardeais, fixado desde 1586 e reconhecido no Cânon 231 § 1 do *Codex Iuris Canonici* de 1917 (MELLONI, 2001, p. 138). Sendo assim, supondo que os Consistórios só fossem realizados em intervalos de 10 anos, *ceteris paribus*, o número de membros do Colégio Cardinalício, antes da regra que fixava em 70 o número de seus integrantes ser abandonada pelo Papa João XXIII, cairia para menos da metade em menos de um decênio, considerando a média anual de mortes de Cardeais. Daí a necessidade de realização periódica de Consistórios para suprir as vagas deixadas em aberto por Cardeais falecidos. Mesmo esse procedimento não foi suficiente, por exemplo, para que o número de Cardeais nomeados no pontificado de Bento XV, um total de 32, recompusesse o número de Cardeais falecidos sob o seu governo: 35. Assim, o Colégio Cardinalício, ao término do pontificado de Bento XV, terminou com um total de Cardeais inferior ao do início do reinado deste Papa. A média de Consistórios naquele pontificado foi de um a cada, aproximadamente, 19 meses.

Raciocínio idêntico se aplica ao pontificado de Pio XII, no qual faleceram 65 Cardeais e foram nomeados apenas 56. No entanto, sob aquele Pontífice foram realizados apenas dois Consistórios.

Sob o Papa João XXIII, a regra que instituía um teto de 70 Cardeais foi deixada de lado. Neste papado, que durou cerca de cinco anos, faleceram 22 Cardeais, elevando a taxa anual de falecimentos para 4,4. No entanto, foram nomeados 56 Cardeais, uma média de 11 nomeados nos cinco Consistórios realizados naquele pontificado. Uma média de um consistório por ano.

No papado de Paulo VI, a média anual de falecimentos de Cardeais aumentou para 6,40, uma elevação de aproximadamente 56% sobre a taxa média observada no século XX até Pio XII. Mas nos seis Consistórios realizados naquele papado, o número de Cardeais nomeados superou em quase 49% o número de Cardeais falecidos: 143 contra 96, respectivamente, o que mostra uma continuidade na política do pontificado de João XXIII de aumentar o número de vagas no Colégio Cardinalício.

Porém, é no reinado de João Paulo II onde foi criado o maior número de Cardeais da história: 231 até 2003, ano em que convocou seu último Consistório, de um total de nove. No seu pontificado, houve um total de 175 Cardeais falecidos, o que dá uma média de 5,92 falecimentos por ano. O saldo líquido entre nomeações e falecimentos de Cardeais sob João Paulo II, portanto, foi de 58 Cardeais.

Por último, sob o Pontificado de Bento XVI, o atual Romano Pontífice, foram nomeados, em dois Consistórios realizados em seu reinado, 38 Cardeais. Houve 30 falecimentos de membros do Colégio Cardinalício, o que implica numa taxa média de 7,89 Cardeais falecidos/ano.

Em todo o período 1903-2008, a média de falecimentos de Cardeais a cada ano foi de, aproximadamente, 5,13 falecidos/ano, o que, teoricamente, indica o número de vagas anuais abertas anualmente no Colégio Cardinalício neste período.

#3 – Os torneios de promoção podem se revelar úteis para explicar e racionalizar as provisões de pára-quedas de luxo (*golden parachutes*) nos contratos de remuneração dos executivos. Estas cláusulas se traduzem na transferência de significativas compensações para os executivos que forem demitidos ou perderam a oportunidade de alcançarem o posto de *CEO's*.

Aplicação: Na Igreja Católica os candidatos que recebem um dos três graus do sacramento da Ordem são considerados clérigos. Os clérigos são considerados sacerdotes quando promovidos ao presbiterado e episcopado, e ministros quando participam da ordem no grau do diaconado. Os seus privilégios, ao receberem a ordenação sagrada, são considerados perpétuos, a não ser em caso de demissão do estado clerical e só se extinguem com a sua morte (Cânon 78 § 1 e 2). No caso de um Bispo que renuncia, por exemplo, a Conferência dos Bispos deve assegurar o seu sustento e aquele pode conservar a sua residência na própria diocese (Cânon 402 § 1 e 2). Da mesma forma o pároco que completa setenta e cinco anos que renuncia deve ter o seu sustento e moradia assegurados pelo Bispo diocesano (Cânon 538 §3), o qual também deve prover o sustento e assistência social aos presbíteros (Cânone 384)[22].

Uma vez recebida validamente a ordenação, ela não pode se tornar nula. Segundo o CDC:

---

[22] No decreto pontifício *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o Ministério e a vida dos sacerdotes), conforme explicado na subseção 4.3.1, existem recomendações específicas sobre a necessidade de provimento de justa remuneração e previdência social aos presbíteros.

> Cânon 290. Uma vez recebida validamente, a sagrada ordenação nunca se torna nula. Não obstante, o clérigo perde o estado clerical:
> 1° - por sentença judicial ou decreto administrativo que declara a nulidade da sagrada ordenação;
> 2° - por pena de demissão legitimamente irrogada;
> 3° - por rescrito[23] da Sé Apostólica; esse rescrito, porém, é concedido pela Sé Apostólica aos diáconos, somente por motivos graves, e aos presbíteros por motivos gravíssimos[24].

Conforme Francis J. Schneider (BEAL; CORIDEN; GREEN ,2002, p. 383) a Santa Sé, nos últimos anos, tem desencorajado casos do primeiro tipo e incentivado os do terceiro tipo. Na prática, segundo Francis J. Schneider apenas os dois últimos casos são empregados como meio de perda do estado clerical, processo conhecido na lei canônica como laicização. No segundo caso, isto é, por pena de demissão legitimamente imposta, o processo judicial é reservado a um tribunal colegiado de três juízes (Cânon 1425) e somente quando o clérigo tenha cometido uma pena[25] que mereça a aplicação da demissão, como, por exemplo, um esCândalo grave ou devido ao fato de o clérigo estar colocando em risco o bem comum da comunidade eclesiástica. O processo é complexo para assegurar os direitos clericais possuídos por sacerdote ou ministro católicos.

O clérigo que perde o estado clerical perde também os direitos que advém desse estado, não estando mais sujeito às suas obrigações. Também fica privado de todos os

---

[23] Segundo definição do CDC, "Cân. 59 § 1. Por rescrito entende-se o ato administrativo baixado por escrito pela competente autoridade executiva, mediante o qual, por sua própria natureza, se concede privilégio, dispensa ou outra graça, a pedido de alguém". Este ato administrativo emana de autoridade competente e é concedida ao clérigo, por meio de pedido formal deste, para retorno ao estado de leigo e dispensa do celibato. Esse processo é conhecido como laicização. A demissão, quando for concedida pela Sé Apostólica, é considerada como um favor desta e não como um direito do clérigo (BEAL; CORIDEN; GREEN 2002, p.386) .

[24] Segundo Beal; Coriden; Green (2002, p. 386) ,laicizações de Bispos ou de Superiores Gerais de instituto religioso não são recomendadas pela congregação.

[25] Os setes casos expressamente citados, conforme Francis J. Schneirder (BEAL; CORIDEN; GREEN ,2002, p. 384) , no CDC , relativos a penas graves cometidas por clérigos, que podem redundar em demissão são: contumácia ou sério esCândalo resultante de apostasia, heresia ou cisma (Cânon 1364 parágrafo segundo), jogar fora, subtrair ou conservar para si as espécies consagradas com fim sacrílego (Cânon 1367), ataque físico ao Romano Pontífice (Cânon 1370 parágrafo primeiro), sério caso de solicitação de cometimento de pecado contra o sexto mandamento por um confessor a um penitente(Cânon 1387), tentativa em tentar casar, mesmo depois de admoestado (Cânon 1394 parágrafo primeiro), persistência em concubinato mesmo depois de advertido (Cânon 1395 parágrafo primeiro), persistência em ofensa sexual, ou cometimento de outras ofensas sexuais por força, ameaça, publicamente ou com menor de dezesseis anos de idade (Cânone 1395 parágrafo segundo).

ofícios, encargos e poder oriundos do estado clerical. Também não pode mais ser novamente adscrito[26] (Cânones 291-293).

#4 – Geralmente, os participantes de torneios em organizações de grande porte concorrem entre si de modo intenso pelo cargo de presidente ou *CEO*.

Aplicação: Esse fato é particularmente confirmado, no caso dos torneios de promoção da Igreja Católica, na eleição do Romano Pontífice, onde todos os integrantes do Colégio Cardinalício, isto é, quase duzentos Cardeais, possuem qualificações suficientes para serem escolhidos para o cargo. A última eleição para a escolha de um Pontífice, por exemplo, foi bastante acirrada, onde existiam numerosos *papabiles* ou papáveis[27]. Depois de várias votações onde nenhum dos postulantes obteve a maioria necessária, finalmente foi referendado o nome do Cardeal Joseph Ratzinger, nomeado Romano Pontífice, em substituição ao recém-falecido João Paulo II, com o nome de Bento XVI.

4.5 HIERARQUIAS CORPORATIVAS RELIGIOSAS

As características da Pirâmide Corporativa Clássica, representada pela figura 18, são as seguintes:

a) o número de vagas diminui à medida que se sobe na escala hierárquica;

b) as compensações salariais e as diferenças de compensações salariais aumentam quando se avança na escala hierárquica.

[26] Adscrito, canonicamente significa ser admitido nas funções clericais. Aqueles que perderam o estado clerical, por meio de rescrito (Cânon 290 3°), que é a resposta a um pedido encaminhado a Santa Sé, poderão voltar a exercer o ministério. Nos casos de sentença judicial ou decreto administrativo que declara a nulidade da sagrada ordenação (Cânon 290 1°) ou por pena de demissão legitimamente irrogada (290 2°), a possibilidade de retorno ao ofício clerical não existe.

[27] Ver informações em http://pt.wikipedia.org/wiki/Conclave_de_2005 (acessado em 11/12/2008).
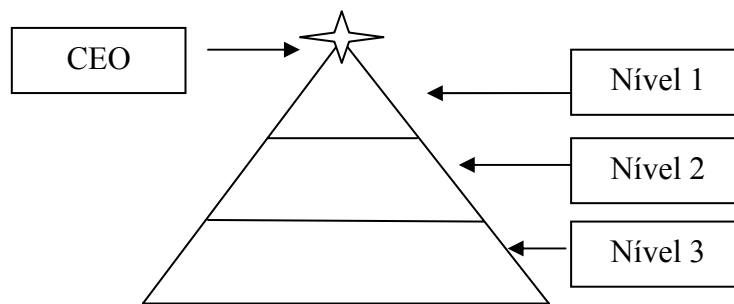
Figura 14 Pirâmide corporativa clássica
Fonte: Giácomo (2004)

Geralmente, assume-se que os pagamentos por incentivos estão relacionados a uma medida absoluta de desempenho. No entanto, em situações específicas, as compensações estão relacionadas ao que o trabalhador produziu relativamente a outros trabalhadores. Um torneio de promoção pode ser empregado com o objetivo de classificar *(rank)* os participantes e distribuir as compensações entre estes segundo a classificação por eles obtida. Aos vencedores é atribuída uma remuneração bem superior àqueles que não conseguiram vencer a disputa.

O torneio não se caracterizará numa situação em que os agentes de uma corporação tivessem a informação segura, recebida previamente, de que seriam todos promovidos. Isso também não traria nenhum estímulo ao esforço com o objetivo de alcançar o prêmio máximo.

Portanto, nesse caso, é a perspectiva de se obterem grandes somas no fim da carreira que oferece incentivos para se esforçar e "trabalhar duro" ao longo da mesma para se galgar, no final, o topo da Pirâmide Corporativa ou receber uma remuneração quando isso não acontecer.

4.6 HIERARQUIA DA IGREJA CATÓLICA

Segundo W. A. Grudem (*in* ELWELL, 1988, v.I, p. 249), a hierarquia religiosa[28] é "um sistema de governo eclesiástico exercido em sacerdócio com as seguintes características:

[28] O *Dictatus Papae*, de Gregório VII (1073-1085) estabeleceu normas quanto à posição administrativa e disciplinar do Papa na Igreja Católica, colocando-o acima de todo o clero e dos leigos, inclusive de imperadores, sobre quem afirmou que o Papa podia depor (R. J. STURZ, *in* ELWELL, 1990, v. III, p.

1) O sacerdócio é distinto do laicato e tem o direito exclusivo de administrar sacramentos e governar a igreja;

2) O sacerdócio reivindica uma linhagem ininterrupta de descendência de Cristo e dos apóstolos, e consta como representantes destes na igreja[29];

3) O sacerdócio tem uma ordem mundial de categorias ou níveis de autoridade (tais como Romano Pontífice, bispos, padres)".

É importante considerar, além disso, que a Igreja Católica possui dois tipos de hierarquia (cf. Catholic Almanac 2009, p. 273; W. A. GRUDEM *in* ELWELL, 1988, v.I, p. 250):

a)hierarquia de Ordem: consiste de Bispos, presbíteros e diáconos. Sua finalidade, por meio da admissão às ordens sagradas, é realizar o ministério pastoral e de administração dos sacramentos da Igreja Católica;

b)hierarquia de Jurisdição (ou governo pastoral): Consiste do Papa e Bispos considerados como instituição divina, além de oficiais com mandato de governo eclesiástico, a fim de governar os fiéis com finalidades espirituais, estabelecendo regras de conduta e de crença. Este tipo de hierarquia inclui o Romano Pontífice, Cardeais, Bispos, legados e outros níveis hierárquicos inferiores.

Os Bispos, como se vê , pertencem aos dois tipos de hierarquia. De modo simplificado, essa hierarquia seria a seguinte: 1) Romano Pontífice, pastor universal da Igreja (Cânon 333 §1); 2) Bispo diocesano, pastor próprio de sua Igreja particular, e não mero delegado do papa (Cânon 381); 3) Pároco, pastor próprio de sua paróquia (Cânon 515 §1).

---

93). O IV Concílio de Latrão (1215) e o Concílio de Trento (1545-1563) , principalmente esse último, que são considerados dois dos três Concílios fundadores da Igreja Católica, estabeleceram normas relativas à hierarquia e à disciplina do clero católicos. Dentre os Cânones aprovados no IV Concílio de Latrão estavam questões referentes à organização e centralização de toda a hierarquia católica em submissão ao Romano Pontífice, bem como à disciplina do clero católico (EKELUND; HÉBERT;TOLLISON;ANDERSON; DAVIDSON, p.32, 100, 142,157). No Concílio de Trento, o mais longo da história da Igreja Católica, dentre outras deliberações, foi reconhecida a superioridade do Romano Pontífice sobre a Assembléia Conciliar (EKELUND JR, 2006, p. 135-160; ROYAL, 2006, p. 173; F.S. PIGGIN, *in* ELWELL, 1988, v.I, p.312-314). Segundo J.H.Hall (*in* ELWELL, 1988, v. I, p. 319) o catolicismo moderno deriva fundamentalmente dos dogmas estabelecidos pelo Concílio de Trento. Para outras informações ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Quarto_Conc%C3%ADlio_de_Latr%C3%A3o e também http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio_de_Trento (acessados em 17/12/2008).

[29] Essa linhagem considera que Pedro foi o primeiro Bispo de Roma e seu sucessor teria sido Lino. O teólogo católico Hans Kung (2001, p. 49) não concorda com essa afirmação e diz que um episcopado monárquico só pode ser comprovado para Roma a partir de meados do século II, com o Bispo Aniceto (157-168). R. J. Sturz (ELWELL, 1990, v. III, p. 91) diz que o Cardeal Danielou, inicia a lista dos Papas a partir de Vítor I (193-2002).

A observação que Praça (1869, p.2) faz sobre os dois tipos de hierarquia, isto é, a hierarquia de ordem e a hierarquia de jurisdição, é interessante:

> Esta distinção entre hierarquia de ordem e de jurisdição é de bastante importância prática (...) A hierarquia de ordem confere-se pela sagrada ordenação; a hierarquia de jurisdição confere-se pela instituição canônica. Aquela dá ministros à Igreja, esta facilita a execução dos poderes conferidos por aquela, assinalando-lhes os limites de suas atribuições. A Teologia Dogmática ocupa-se da hierarquia de ordem, a de jurisdição tem melhor cabimento no Direito Eclesiástico e Canônico.

Na Igreja Católica, a Pirâmide Corporativa Clássica corresponde aproximadamente, de modo simplificado, à sua estrutura hierárquica clerical, no que refere-se à hierarquia de ordem. As características dessa pirâmide também verificam-se nesse caso, já que o número de cargos eclesiásticos diminui e as compensações e as diferenças de compensações aumentam à medida que se avança na estrutura hierárquica. No que refere-se a organizações religiosas como a Igreja Católica, as compensações nem sempre assumem a forma monetária, podendo assumir a forma também de beneficíos (recebimento de ofertas, dízimos, espórtulas,etc.), privilégios, o uso e usufruto direto de bens e de patrimônios pertencentes à organização, que representam compensações não-monetárias, conforme os critérios estabelecidos no CDC e demais dispositivos jurídicos da Legislação Canônica católica.

Segundo o CDC a hierarquia da Igreja Católica compreende três níveis no Sacramento da Ordem: O Episcopado, o Presbiterado e o Diaconado (Cânones 350, §1; 910 §1; 1009, §1). Essa hierarquia está representada pela figura 19. A diferença de espessura de cada um dos graus desta pirâmide reflete, de forma simplificada, o maior ou menor número de níveis hierárquicos existentes em cada um dos três graus de ordens sagradas. O diaconato tem o menor e o episcopado o maior número de níveis hierárquicos conforme será visto adiante.
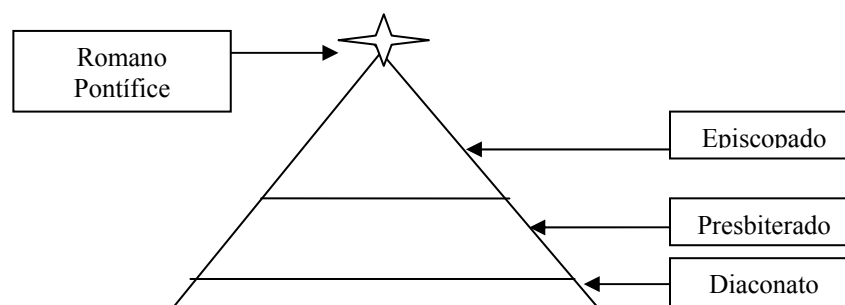
Figura 15 Pirâmide hierárquica da Igreja Católica
Fonte: Elaboração própria

Adiante segue um organograma da hierarquia católica, representado na figura 20. Conforme pode ser percebido, o Romano Pontífice é o líder supremo da Igreja Católica e está no topo da hierarquia. Diretamente abaixo dele está o Colégio Cardinalício, composto por Cardeais de três ordens: Bispos, Presbíteros e Diáconos. No caso de Cardeais Bispos, existem os Cardeais Bispos Patriarcas, que localizam-se em um *ranking* imediatamente inferior aos Cardeais Bispos.

Os Patriarcas não Cardeais, tanto de Rito Oriental como de Rito Ocidental estão submetidos diretamente ao Pontífice. Também submetidas à autoridade suprema do Romano Pontífice e diretamente responsáveis perante ele pelo exercício de seus respectivos ministérios nas várias jurisdições ou divisões da Igreja Católica ao redor do mundo, mas classificados em nível decrescente de hierarquia, estão os Arcebispos Mores, Arcebispos Metropolitanos (auxiliados por Arcebispos Coadjutores), Arcebispos Titulares (Arcebispos da Cúria, Núncios Papais e Delegados Apostólicos), Bispos Diocesanos (auxiados por Bispos Coadjutores e Bispos Auxiliares), Prelados Territoriais, Abades Territoriais, Vigários Apostólicos, Prefeitos Apostólicos e Administradores Apostólicos. Cada um deles, dentro do seu respectivo território, tem jurisdição de ordem sobre presbíteros, diáconos, religiosos e leigos.

Estão submetidos diretamente à autoridade do Bispo Diocesano: Cônegos ,Vigários gerais, Vigários Judiciais, Vigários Episcopais, Vigários Forâneos, Vigários Castrenses, Presbíteros-Párocos, Vigários Paroquiais e Diáconos.

Os Monsenhores (Protonotário Apostólico Numerário, Protonotário Apostólico Supranumerário, Prelado de Honra de Sua Santidade e Capelão de Sua Santidade) são presbíteros submetidos diretamente ao Pontífice. Esse também é o caso das Ordens Regulares e de Sociedades Apóstolicas e Institutos de Direito Pontíficio.
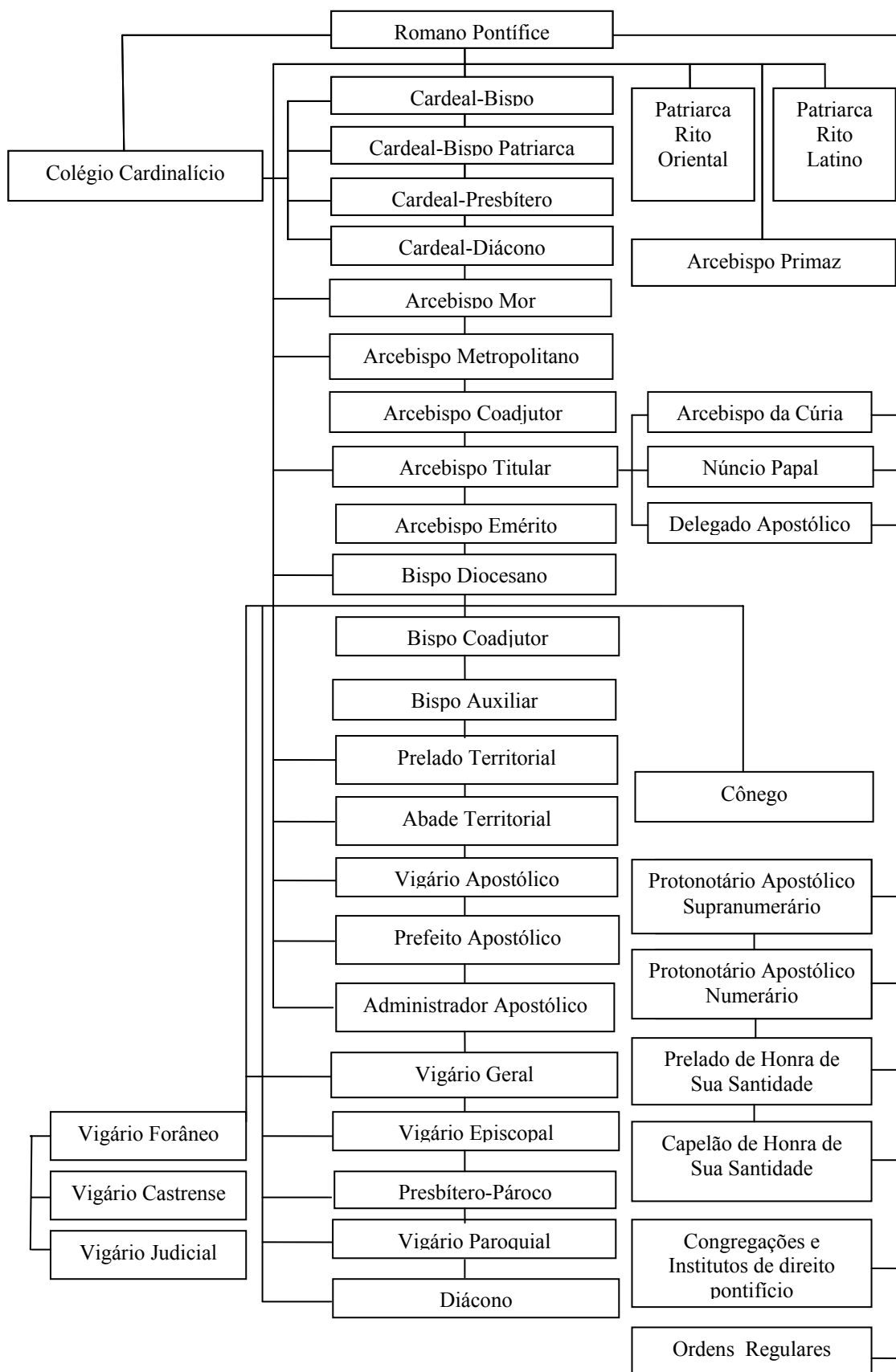
Figura 16 Hierarquia da Igreja Católica
Fonte: Elaboração própria

Nas subseções a seguir, será discutida a hierarquia clerical da Igreja Católica, com respectivas definições e atribuições dos cargos eclesiásticos, nas três ordens sagradas: Episcopado, Presbiterato e Diaconato. Serão citados Cânones , bem como artigos de legislação canônica, descrevendo os direitos e deveres correspondentes ao nível hierárquico estudado, buscando identificar nessas normas codiciais elementos que possam corroborar ou evidenciar as características e pressupostos, apresentados no início deste capítulo, dos Torneios de Promoção.

4.6.1 Episcopado

Os critérios de promoção (admissão) ao Episcopado estão expressos no Cânon 378, parágrafo primeiro do CDC e são os seguintes:

> Cân. 378 § 1. Para a idoneidade dos candidatos ao Episcopado, requer-se que:
> 1°- se destaque pela fé sólida, bons costumes, piedade, zelo pelas almas, sabedoria, prudência e virtudes humanas, e seja também dotado de todas as outras qualidades que o tornem capacitado para o desempenho do ofício em questão (grifo nosso);
> 2°- goze de boa reputação;
> 3°- tenha pelo menos trinta e cinco anos de idade;
> 4°- seja presbítero ordenado há cinco anos, pelo menos;
> 5°- tenha conseguido a láurea de doutor, ou pelo menos a licença em Sagrada Escritura, teologia ou direito canônico, num instituto de estudos superiores aprovado pela Sé Apostólica, ou pelo menos seja verdadeiramente perito em tais disciplinas.
> § 2. Compete à Sé Apostólica o juízo definitivo sobre a idoneidade do candidato.

Observe-se que tais exigências relativas à seleção de candidatos ao Episcopado na Igreja Católica funcionam como uma espécie de *screening* que visa à escolha dos melhores para os cargos a serem preenchidos. Aqui também pode-se perceber a propriedade em falar-se de Torneios de Promoção na Igreja Católica, já que uma das principais características destes é escolher os melhores para os cargos de hierarquia mais elevada. Esse objetivo está expressamente incorporado no Cân. 378 § 1 no que refere-se à escolha de candidatos ao Episcopado. No entanto, de acordo com o Cân. 378

§ 2 a decisão final sobre a escolha de candidatos ao Episcopado é atribuição da Sé Apostólica e a nomeação e confirmação cabem ao Romano Pontífice (Cân. 377 § 1).

Além disso, como as normas do direito canônico têm caráter universal, sendo aplicadas em quaisquer lugares do mundo onde a Igreja Católica está presente, na prática tais regras plasmam torneios de seleção de clérigos ao Episcopado onde considera-se apenas candidatos com habilidades homogêneas, isto é, idêntico nível de fé, bons costumes, zelo pelas almas, sabedoria, prudência, virtudes humanas e boa reputação, conforme disposto no Cân. 378 § 1, 1°. Também devem ter pelo menos trinta e cinco anos de idade, isto é, devem ser indivíduos maduros e experimentados no sacerdócio, já que devem ser presbíteros com pelo menos cinco anos de ordenação. Também no quesito capital humano os candidatos devem apresentar homogeneidade, já que devem ter pelo menos o título de doutor ou serem licenciados em Sagrada Escritura, teologia ou direito canônico (ou serem especialistas exímios nessas disciplinas). Ainda requer-se que os centros acadêmicos onde os candidatos estudaram tenham a aprovação, o selo de qualidade da Sé Apostólica de Roma. Esse mecanismo de controle também impede que hajam desníveis no preparo intelectual e teológico dos candidatos, ou tentativas de fraude, reforçando a homogeneidade de habilidades dos clérigos. Esse é um aspecto fundamental para a espécie de Torneio de Promoção que está sendo tratada aqui, onde está se considerando *Tournaments* com agentes homogêneos.

Dentre os privilégios recebidos pelos religiosos, isto é, clérigos pertencentes a ordens religiosas regulares ou Institutos de Vida Consagrada, ordenados ao episcopado, estão (Capítulo VII do CDC – Dos religiosos promovidos ao Episcopado):

> Cân. 705 O religioso promovido (grifo nosso) ao episcopado continua membro do seu instituto, mas está sujeito unicamente ao Romano Pontífice, em virtude do voto de obediência; não está ligado às obrigações que prudentemente julgar que não podem harmonizar-se com sua condição.
>
> Cân. 706 O religioso mencionado:
>
> 1° - se pela profissão tiver perdido o domínio dos bens, tem o uso, usufruto e administração dos bens que lhe sobrevenham; o Bispo diocesano, porém, e os outros mencionados no Cânone 381 § 2, adquirem a propriedade para a Igreja particular[30]; os outros, para o

[30] A definição de Igreja particular está no Cânon 368 "As Igrejas particulares, nas quais e das quais se constitui a una e única Igreja católica, são primeiramente as dioceses, às quais, se equiparam, não constando o contrário, a prelazia territorial, a abadia territorial, o vicariato apostólico, a prefeitura apostólica e a administração apostólica estavelmente erigida."

> instituto ou para a Santa Sé, conforme o instituto seja ou não capaz de possuir;
> 2° - se pela profissão não tiver perdido o domínio dos bens, recupera o uso, usufruto e administração dos bens que possuía; adquire plenamente para si os que lhe sobrevierem;
> 3° - em ambos os casos, porém, dos bens que lhe sobrevierem não a título pessoal, deve dispor segundo a vontade dos doadores.
> Cân. 707 § 1. O Bispo religioso emérito pode escolher para si uma sede como residência, mesmo fora das casas de seu instituto, salvo determinação contrária da Sé Apostólica.

Percebe-se que, por esses critérios dos Cânones 705-707, que o religioso , pertencente a uma ordem religiosa regular ou Instituto de Vida Consagrada, promovido ao Episcopado tem o respaldo da Lei Canônica para fazer ajustes em sua vida religiosa que considere incompatíveis com as obrigações do episcopado. A vida religiosa comum em Institutos de Vida Consagrada (ver a III Parte do CDC – Dos Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica) implicam em observância de práticas devocionais e restrições sobre o uso e disposição de bens e propriedades que podem ser consideradas inconciliáveis com as demandas episcopais, o que significa, nesse último caso, um ajustamento no voto de pobreza. Conforme o Cânone 701, item primeiro, se o religioso tiver perdido o domínio dos bens que possuía antes de fazer o voto de pobreza, não pode mais recuperá-los para sua propriedade particular. Porém, a partir do momento em que é consagrado ao episcopado, seja Bispo diocesano ou equivalente, passa a ter o direito de uso, usufruto e administração dos bens que vier a dispor no exercício do episcopado. Se for consagrado Bispo diocesano ou equivalente, a propriedade desses bens passa a ser da Igreja particular na qual exercerá o episcopado. Se for Bispo titular, a propriedade será do Instituto a que pertencer, se este tiver capacidade de propriedade. Caso não tenha, os bens serão propriedade da Sé Apostólica.

O item segundo do Cânon 705 indica que se o religioso não tiver renunciado à propriedade dos bens que possuía antes de fazer o voto de pobreza, ao ser consagrado ao episcopado passa a dispor do uso, usufruto e administração de todos os bens que possuía antes, além de dispor para si da completa posse pessoal de todos os bens e doações que vier a possuir após a consagração episcopal.

No item terceiro indica-se que, tanto no caso de ter ou não ter renunciado à propriedade dos bens que possuía antes de fazer o voto de pobreza, o religioso consagrado ao episcopado não pode dispor da propriedade dos bens que não lhe

sobrevierem a título pessoal (ROSE M. McDEMORTT *in* BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p. 874-875).

O parágrafo primeiro do Cânon 707 indica que o Bispo religioso emérito tem o privilégio de escolher para moradia uma residência que seja externa ao Instituto ao qual pertencia antes da consagração episcopal, a não ser que haja entendimento contrário da Sé Apostólica.

A seguir serão indicados os diversos níveis hierárquicos da ordem episcopal da Igreja Católica e principais direitos e deveres relacionados a estes níveis, sempre em ordem decrescente na hierarquia. Se buscará, sempre que possível, identificar, especialmente no CDC, elementos identificados nas normas codiciais, associados à cada um dos níveis hierárquicos, que permitam evidenciar ou corroborar as características e pressupostos dos Torneios de Promoção, conforme apresentados no início deste capítulo.

Romano Pontífice[31] – ou, como é mais conhecido, Papa, é o título[32] dado ao chefe supremo da Igreja Católica Apóstolica Romana e também chefe do Estado do Vaticano e Patriarca da Igreja Latina ou Ocidental (o atual Papa Bento XVI renunciou a esse último título). Em termos de cargo eclesiástico e do direito canônico o Papa é designado como Romano Pontífice, a autoridade suprema da Igreja Católica, o seu "*CEO*".

O Romano Pontífice, o líder supremo que tem a primazia e a precedência sobre toda a Igreja Católica (Catholic Almanac 2009, p. 273), é eleito mediante votação[33] do

---

[31] Para um resumo sobre a história do Papado ver R.J.Sturz *in* Elwell , 1988, v.I, p. 91-96.

[32] Segundo Kung (2001, p. 72) Sirício foi o primeiro a usar o título de Papa como Bispo de Roma, algo que já era feito pelos Bispos do Oriente há tempos. Conforme a Enciclopedia Católica Popular, ""Papa" era, no grego clássico (Pappas), o tratamento infantil dado ao pai. Nos primeiros séculos do Cristianismo assim se tratavam as pessoas de reconhecida espiritualidade (bispos, abades...). No séc. IV, o Bispo de Roma já era tratado por "Papa Urbis" (Papa da Cidade de Roma). No séc. VI, o nome de Papa reservou-se ao Bispo de Roma. A tradição foi acrescentando outros títulos, como Vigário de Cristo, Romano Pontífice, Servo dos Servos de Deus (desde S. Gregório Magno, +604). Actualmente, o Papa tem os títulos ou funções de Bispo de Roma, Vigário de Jesus Cristo, Sucessor do Príncipe dos Apóstolos, Romano Pontífice da Igreja Universal, Primaz da Itália, Arcebispo Metropolita da Província Romana e Soberano do Estado da Cidade do Vaticano (cf. Anuário Pontifício, 2006). No tratamento oral ou escrito usam-se as seguintes fórmulas: Santo, Santíssimo ou Beatíssimo Padre; Santidade, eventualmente precedida de Vossa ou Sua. O Papa usa habitualmente batina, faixa e solidéu de cor branca. Como os bispos, usa anel na mão direita e mitra nas celebrações litúrgicas. São insígnias papais o Anel do Pescador (de ouro, antigamente usado para selar documentos papais), que o Camerlengo lhe coloca no dedo anelar da mão esquerda no início do pontificado e destrói quando o Papa morre; e ainda o Pálio Petrino, símbolo da sua jurisdição universal. A tiara, evocativa do seu poder temporal, deixou de ser usada desde Paulo VI (1964)." Disponível on-line em http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/ (acessado em 12/12/2008).

[33] O Papa Estevão IV estabeleceu, em 769, que o Romano Pontífice, em caso de vaCância da Sé de Roma, poderia ser eleito apenas dentre e apenas por presbíteros e diáconos da Igreja romana. Posteriormente, o Papa Nicolau II, por meio do decreto *In Nomine Domini*, de 1059, estabeleceu que apenas os Cardeais

Conclave[34] do Colégio de Cardeais, os quais devem ter menos de 80 anos de idade, reunidos para esse fim, por meio de escrutínio secreto[35]. Teoricamente, qualquer homem batizado[36] na Igreja Católica pode ser eleito Papa. Mas prevalece a tradição de o Romano Pontífice ser eleito dentre os Cardeais em atividade[37]. O cargo de Romano Pontífice tem caráter de vitaliciedade, em contraposição a *CEO*s de outras corporações, sejam seculares ou religiosas. Dentre todos os Papas eleitos até hoje, apenas o eremita Pietro de Morrone, eleito com o nome de Celestino V , em julho de 1294, demitiu-se perante o Colégio Cardinalício em dezembro do mesmo ano, retornando à vida monástica (cf Melloni, p. 55). O Papa recebe auxílio da Cúria Romana (órgão administrativo da Santa Sé, integrado pelas autoridades eclesiásticas responsáveis pela coordenação e organização do funcionamento da Igreja Católica) para que possa governar a Igreja Católica.

De acordo com a II Parte do Código de Direito Canônico (CDC), entre os direitos e privilégios do Romano Pontífice estão:

> Cân. 331 O Bispo da Igreja de Roma, no qual perdura o múnus concedido pelo Senhor singularmente a Pedro, primeiro dos Apóstolos, para ser transmitido aos seus sucessores, é a cabeça do Colégio dos Bispos, Vigário de Cristo e aqui na terra Pastor da Igreja universal; ele, pois, em virtude de seu múnus, tem na Igreja o poder ordinário supremo, pleno, imediato e universal, que pode sempre exercer livremente (grifo nosso).
>
> Cânon. 332 § 1. O Romano Pontífice obtém o poder pleno e supremo na Igreja pela eleição legítima por ele aceita, junto com a

Bispos poderiam ser eleitores do Papa. Em 1179, o Papa Alexandre III, no III Concílio Lateranense, por meio do decreto *Licet de Vitanda*, determinou que os Cardeais Presbíteros e Cardeais Diáconos deveriam ser incluídos no Colégio Cardinalício que deveria eleger o Papa em caso de Sé vacante (ver http://www.fiu.edu/~mirandas/preface.htm, acessado em 30/12/2008).

[34] Vem do latim *conclavis,* que significa "sob chave", remetendo à clausura a que são submetidos os Cardeais quando se reúnem para eleger o Pontífice em caso de vaCância da Sé Romana. Segundo Melloni (2001, p. 51) o primeiro Conclave formal aconteceu em 1241. O Papa Gregório X, no Concílio de Lião, realizado em 1275, por meio da Constituição *Ubi Periculum*, regulamentou as normas da eleição Papal e da reclusão do Conclave.

[35] Os critérios válidos atualmente para a eleição de um Romano Pontífice em caso de vacância na Santa Sé Romana foram estabelecidos na Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis*, emitida durante o Pontificado do Papa João Paulo II e publicada em 22 de fevereiro de 1996. Quanto ao modo da eleição está dito no artigo 62: "Abolidos os modos de eleição designados *per acclamationem* ,*inspirationem* e *per compromissum*, doravante a forma de eleição do Romano Pontífice será unicamente *per scrutinium*. Estabeleço, portanto, que, para a válida eleição do Romano Pontífice, se requerem os dois terços dos sufrágios, calculados com base na totalidade dos eleitores presentes". Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_po.html (documento acessado no dia 12/12/2008).

[36] O Cânone 1024 do CDC diz : "Só um varão batizado pode receber validamente a ordenação sagrada".

[37] Segundo Melloni (2001, p. 57) a última vez em que um homem que não possuía a dignidade cardinalícia pode ser eleito para o cargo de Romano Pontifice foi no ano de 1378, que foi o Papa Gregório XVI (p. 164).

consagração episcopal (grifo nosso). Por conseguinte, o eleito para o sumo pontificado, que já tiver o caráter episcopal, obtém esse poder desde o instante da aceitação. Se o eleito não tiver caráter episcopal, seja imediatamente ordenado Bispo.

Cânon. 333 § 1. O Romano Pontífice, em virtude de seu múnus, não só tem poder sobre a Igreja universal, mas obtém ainda a primazia do poder ordinário sobre todas as Igrejas particulares e entidades que as congregam (grifo nosso), pelo qual é, ao mesmo tempo, reforçado e defendido o poder próprio, ordinário e imediato que os Bispos têm sobre as Igrejas particulares confiadas a seu cuidado.

§ 2. O Romano Pontífice, no desempenho do múnus de Pastor supremo da Igreja, está sempre unido em comunhão com os outros Bispos e até com toda a Igreja; entretanto, ele tem o direito de determinar, de acordo com as necessidades da Igreja, o modo pessoal ou colegial de exercer esse ofício.

§ 3. Contra uma sentença ou decreto do Romano Pontífice, não há apelação, nem recurso (grifo nosso).

Estas prerrogativas Papais têm o potencial de conferir ao Romano Pontífice uma renda psíquica de altíssimo valor (a qual, uma vez obtida, não será perdida até à sua morte ou renúncia), consideradas no âmbito da capacidade de influência, de poder e de prestigio que o Papa tem mediante tais prerrogativas. No caso do Cânon 333 §1, se vê que o Papa, de fato e de direito, é o dirigente supremo, que detém poder de ordem e poder de jurisdição sobre todas as Igrejas particulares, unidades e entidades eclesiásticas que formam a Igreja Católica no mundo todo, sejam congregações, paróquias, dioceses, arquidioceses, patriarcados, seminários, Universidades religiosas, Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica.

Esse poder de governo eclesiástico supremo, pleno, imediato e universal, quando não é exercido diretamente pelo Papa, é exercido pelos clérigos de diversos níveis hierárquicos e organismos que o representam em todo o mundo por meio de delegação direta ou indireta do Romano Pontífice (Cânon 334).

Além disso, contra uma sentença ou decreto Papal, no que se refere a questões eclesiásticas, não existe apelação, nem recurso, conforme declara explicitamente o parágrafo terceiro do Cânon 332. A essas prerrogativas deve ser acrescentada o tão famoso dogma de Infalibilidade Papal, o qual "Declara que o Papa é capacitado por Deus a expressar infalivelmente o que a Igreja deve crer, quanto às questões de fé e moral, quando fala na sua capacidade oficial de "vigário de Cristo" na terra ou *ex cathedra*" (W.C.G PROCTOR; J.VAN ENGEN in ELWELL, 1990, v.II, p. 330). Esse dogma está codificado no Cânon Cân. 749 § 1:

> Cân. 749 § 1. Em virtude de seu ofício, o Sumo Pontífice goza de infalibilidade no magistério quando, como Pastor e Doutor supremo de todos os fiéis (grifo nosso), a quem cabe confirmar na fé os seus irmãos, proclama, por ato definitivo, que se deve aceitar uma doutrina sobre a fé e os costumes.

Existem diversos outros direitos do Romano Pontífice, regulados pelas normas codiciais do CDC. Dentre estas normas, podem ser citadas as seguintes:

> Cân 995 § 2. Nenhuma autoridade inferior ao Romano Pontífice pode conferir a outros o poder de conceder indulgências, a não ser que isso lhe tenha sido expressamente concedido pela Sé Apostólica.
>
> Cân. 1273. O Romano Pontífice, em virtude do primado de regime, é o supremo administrador e dispensador de todos os bens eclesiásticos (grifo nosso).
>
> Cân. 1442. O Romano Pontífice é o juiz supremo para todo o mundo católico (grifo nosso) e julga pessoalmente, pelos tribunais ordinários da Sé Apostólica ou por juízes por ele delegados.

Nenhum outro *CEO*, seja de organização religiosa ou secular, possui tanto poder e tantas compensações derivadas do cargo que ocupa em comparação àquelas desfrutadas pelo *CE*O da Igreja Católica, o Romano Pontífice[38], embora este se reconheça como *servus servorum Dei*, isto é, servo dos servos de Deus.

Aplicando-se aqui o fato estilizado de número 1 da Teoria dos Torneios de Promoção, pode ser dito que os variados e imensos privilégios usufruídos pelo Papa não decorrem de ter o Cardeal escolhido para o cargo de Romano Pontífice, quando da vaCância da Sé Apostólica, possuir habilidades muito maiores que aquelas dos outros eleitores do Colégio Cardinalício. Isso porque os demais Cardeais também poderiam ter sido escolhidos, em decorrência de apresentarem as qualificações para o cargo de Romano Pontífice, ou mesmo um católico leigo batizado com suficientes qualificações espirituais, éticas, morais e intelectuais. Pelos pressupostos da Teoria dos Torneios, as extensas compensações que um Romano Pontífice recebe ao ser eleito, incluindo todas as insígnias do Papado, não indicam que o Papa eleito para o cargo possui produtividade marginal superior ao dos concorrentes preteridos na disputa. Na verdade, de acordo com

---

[38] No passado, os Pontífices Romanos utilizavam um número ainda maior de símbolos de *status* e de poder, como a cadeira gestatória, inspirada na antiga cadeira curul, em que eram transportados os cônsules romanos (Almanaque Abril 1989, p. 295).

a Teoria dos Torneios, essas compensações têm o objetivo de incentivar os clérigos católicos dos escalões hierárquicos inferiores a que dediquem o máximo de seus esforços para o serviço eclesiástico na Igreja Católica, porque qualquer um deles poderá, no futuro, ser escolhido como o líder supremo da Igreja da qual são servidores.

O poder e a influência do Romano Pontífice atualmente é grande, mas já foi muito maior[39]. Esta preeminência do Bispo de Roma sobre a cristandade católica decorreu de vários fatores, dentre os quais podem ser citados uma linha de continuidade sucessória que pode ser rastreada até o início do cristianismo, além de Pontificados com líderes fortes. O imperador Constantino, que se via como líder dos Bispos e não permitia que nenhum Concílio se reunisse sem sua autorização, preparou o terreno para que o Bispo de Roma se tornasse *episcopum episcoporum* – Bispo dos Bispos.

Colégio Cardinalício − O Colégio Cardinalício, segundo a *New Catholic Encyclopedia*, é uma corporação, reconhecida pela lei canônica, o qual assemelha-se aos antigos Cabidos Catedralícios de cônegos, Cabidos esses que tinham autoridade disciplinar, autonomia e direito de dispor de suas propriedades e de usar e manter um selo. Funcionavam como senado do Bispo[40], auxiliando a este no governo da diocese por conselho (*concilium*) e consenso. Os Cabidos alcançaram o seu apogeu no início do século XIII, quando passaram a ter a exclusividade na eleição dos Bispos. Da mesma forma, o Colégio Cardinalício, sob o Papa Alexandre III (1159-1181) passou a ter a exclusividade na eleição do Romano Pontífice em caso de Sé vacante, passando a ser confirmados como os seus assistentes imediatos na celebração da Missa e os seus únicos conselheiros em assuntos importantes. Obtiveram precedência sobre Bispos e Arcebispos no século XII; e sobre Patriarcas no século XV, por meio da Bula *Non Mediocri*, outorgada pelo Papa Eugênio IV em 1439[41].

O Decano ou presidente do Colégio é o Bispo de Óstia e o Vice-Decano é o Bispo de Porto. Se fosse comparado a uma corporação secular, principalmente no que se

---

[39] Por exemplo, sobre o período do Papa Gregório Magno (509-604) diz Brown (1999, p.154): "Roma caíra nas mãos dos papas. Eram estes que alimentavam a cidade. Constituído por mais de quatrocentas propriedades, o "Patrimônio de São Pedro", localizado essencialmente na Sicília, fornecia as remessas de comida e a *moeda de ouro* (sic, grifo nosso) necessárias para manter a cidade de Roma, resgatar e reinstalar os refugiados do Centro da Itália, e pagar as guarnições imperiais. O papa e o bispo de Ravena eram os banqueiros do Estado Romano do Leste da Itália: só eles podiam fornecer dinheiro a uma administração que não tinha".

[40] Função hoje exercida pelo Conselho Presbiteral, o qual é um grupo de sacerdotes que representa o Presbitério e funciona como um senado do Bispo diocesano, auxiliando a este no governo da diocese (Cânone 495 parágrafo primeiro).

[41] Informações disponíveis no site do Vaticano em http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_documentazione/cardinali_documentazione_generale_sp.html (documento acessado em 06/01/2009).

refere ao fato de auxiliar diretamente o *CEO* da Igreja Católica, o Romano Pontífice, no governo desta, o Colégio Cardinalício seria uma espécie de Conselho de Vice-Presidentes da Igreja Católica.

Cabe ao Decano, como presidente do Colégio Cardinalício, convocá-lo, conduzir suas deliberações e representá-lo no exterior. A tradição atribui ao Bispo de Óstia a função de Decano por ser este o Bispo que, no passado, carregava a mitra na consagração dos Pontífices recém-eleitos e também tinha o privilégio de ungir os imperadores romanos cristãos.

O Colégio Cardinalício, como corporação, tem suas próprias receitas, administradas por um Camerlengo eleito por seus pares para tal função. O Papa Nicolau IV (18 de julho de 1289) atribuiu ao Colégio metade das receitas da Sé Apostólica. Isso significa: taxas cobradas pela concessão do *pallium*; tributos sobre a confirmação de Bispos (*servilit communio*); o "census" ou tributo de países sujeitos à autoridade do Romano Pontífice, chamado de óbolo de São Pedro; o tributo sobre a visitação (pago quando da visita a Roma, denominado de *visitatio liminum apostolorum*), cobrado de todos os Arcebispos, Bispos imediatamente sujeitos à Sé Apostólica ou que sejam confirmados e consagrados pelo Pontífice, além de todos os abades não sujeitos à jurisdição episcopal mas apenas ao Pontífice, além de outras fontes de receitas. Sendo tão variadas e vastas as fontes de receitas do Colégio, por outro lado, o *rotulus cardinalicius*, ou dividendo pago anualmente aos Cardeais, é de pequena monta.

Cardeal– Um Cardeal é um alto dignitário da Igreja Católica, que tem como funções auxiliar diretamente o Romano Pontífice em diversas tarefas. Inicialmente, o termo era utilizado para referir-se a todo o sacerdote *intitulatus* ou *incardinatus*, isto é, permanentemente ligado ao serviço litúrgico de uma das quatro principais basílicas (São Pedro, São Paulo fora dos muros, Santa Maria Maior e São João de Latrão)[42]. Posteriormente tornou-se a designação de todo o sacerdote pertecente a uma igreja episcopal, referido como um *cardo*[43] *eclesiasticus*, ou cardo eclesiástico. Também pode ser entendido na acepção de Sto Agostinho: *principalis*, isto é, superior, excelente. Assim, os Cardeais, também são conhecidos como "purpurados", devido à cor vermelho-carmesim dos seus trajes clericais, e são considerados, na linguagem

---

[42] Informações obtidas em http://www.fiu.edu/~mirandas/preface.htm (acessado em 30/12/2008).

[43] O termo *cardeal* origina-se do latim *cardo*/*cardinis*, que significa *gonzo* ou *eixo*, algo que gira, neste caso em torno do Supremo Pontífice, conforme obtido em http://pt.wikipedia.org/wiki/Cardeal. Ver também a *New Catholic Encyclopedia* on-line em http://www.newadvent.org/cathen/03333b.htm para maiores informações.

diplomática, como "príncipes da Igreja"[44]. Já na Idade Média os Cardeais foram equiparados a reis e imperadores, aos quais se referiam como irmãos. Suas funções foram ampliadas pelo Papa Nicolau II em 1059, por meio do decreto *In Nomine Domini*, quando a eleição do Romano Pontífice e o governo da Igreja Católica, em caso de vaCância da Sé Apostólica, foram concentrados sob a responsabilidade do Colégio Cardinalício. Esses poderes foram definitivamente confirmados, de forma exclusiva, com o decreto do Papa Alexandre III, *Licet de vitanda*, no III Concílio de Latrão (1179)[45].

A nomeação dos Cardeais é feita pelo Romano Pontífice quando se reúne o Colégio Cardinalício. Os criterios para a escolha de um Cardeal estão condensados no Cânon 351§ 1 do CDC:

> Cânon 351 § 1 Para a *promoção* (grifo nosso) ao Cardinalado são livremente escolhidos pelo Romano Pontífice homens constituídos ao menos na ordem do presbiterado, particularmente eminentes por doutrina, costumes, piedade e prudência no agir; os que não são Bispos, devem receber a consagração episcopal.

De acordo com essa norma codicial a promoção ao Cardinalado requer que o candidato tenha sido consagrado pelo menos como presbítero e possua altas qualificações de capital humano, religioso, ético e moral. Aqueles que forem escolhidos para o Cardinalado que não tenham sido consagrados como Bispos, devem sê-lo para que possam tornar-se Cardeais.

Direitos e deveres dos Cardeais: As normas codiciais que regulam o ofício de Cardeal são os Cânones 349-359 do CDC. Entre os direitos e deveres de um Cardeal, segundo o CDC, estão:

---

[44]Na legislação canônica são considerados “príncipes de sangue”. Ver http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_documentazione/cardinali_documentazione_generale_sp.html (acessado em 06/01/2009).

[45] Para uma discussão mais pormenorizada sobre os desenvolvimentos que levaram a estes dois decretos, os quais de fato fixaram a criação do Colégio Cardinalício com as funções principais que detém até hoje, quais sejam: a de eleição do Romano Pontífice e do governo da Igreja Católica em caso de Sé Apostólica vacante; e sobre as suas conseqüências posteriores ver Melloni (2001), p. 21-51.

> Cân. 349 Os Cardeais da Santa Igreja Romana constituem um Colégio especial, ao qual compete assegurar a eleição do Romano Pontífice de acordo com o direito especial; os Cardeais também assistem ao Romano Pontífice agindo colegialmente, quando são convocados para tratar juntos as questões de maior importância, ou individualmente nos diversos ofícios que exercem, prestando ajuda ao Romano Pontífice, principalmente no cuidado cotidiano pela Igreja universal.
>
> Cânon. 353 § 1. Os Cardeais prestam ajuda, em ação colegial, ao Pastor Supremo da Igreja, principalmente nos Consistórios, em que se reúnem por ordem do Romano Pontífice e sob a sua presidência; realizam-se Consistórios ordinários ou extraordinários.
>
> Cânon. 355 § 1. Compete ao Cardeal Decano conferir a ordem episcopal ao Romano Pontífice eleito, se o eleito não estiver ordenado; no impedimento do Decano, esse direito compete ao Subdecano, e se estiver impedido, também este ao Cardeal mais antigo da ordem episcopal.
>
> § 2. O Cardeal Protodiácono anuncia ao povo o nome do Romano Pontífice recém-eleito; impõe também o pálio aos Metropolitas ou o entrega a seus procuradores, em lugar do Romano Pontífice.
>
> Cânon. 358. Ao Cardeal, a quem o Romano Pontífice confiar o encargo de fazer suas vezes em alguma celebração solene ou reunião de pessoas, como *Legado a latere*, isto é, como seu outro eu, bem como ao Cardeal a quem é confiado, como seu enviado especial, desempenhar determinado encargo pastoral, só compete o que lhe é comissionado pelo Romano Pontífice.
>
> Cân. 967 § 1. Além do Romano Pontífice, pelo próprio direito os Cardeais têm a faculdade de ouvir confissões em todo o mundo, como também os Bispos que dela usam licitamente em qualquer parte, a não ser que em algum caso particular o Bispo diocesano num caso particular se tenha oposto.

Deve ser dito em relação ao Cânone 353 § 1, que os Consistórios (uma alusão aos *consistorium principis* do Império Romano), assembléia que auxilia o Romano Pontífice em suas deliberações, podem ser ordinários ou extraordinários. Somente os consistórios ordinários, convocados pelo Romano Pontífice para tratar de algumas questões graves, de ocorrência mais freqüente, ou para celebrar algumas solenidades, podem ser públicos (Cânones 353 § 2 e 4), sendo assistidos não apenas por Cardeais, mas por Bispos, Prelados, príncipes e embaixadores junto a Sé Apostólica presentes em Roma à época da convocação. Este tipo de consistório tem, dentre outros objetivos: conferir o chapéu cardinalício a Cardeais recém-criados, conclusão solene de canonizações, além de promover audiências públicas para soberanos e seus embaixadores.

Consistórios extraordinários têm caráter secreto e são convocados para tratar das seguintes situações, consideradas mais graves ou especiais (Cânon 353 §3): nomeação de novos Cardeais, a publicação de nomes de Cardeais *in pectore*[46], a concessão de insígnias cardinalícias (com exceção do chapéu), a instituição de Patriarcas, Metropolitas e Bispos Diocesanos; a concessão do pálio aos Arcebispos, a transferência de Bispos, a criação, divisão e união de dioceses; a instituição de abades, a nomeação do Camerlengo e do vice-chanceler da Igreja Católica, a escolha e o comissionamento de Cardeais como *legati a latere* (o mais elevado comissionamento diplomático do Vaticano a um Cardeal, conferido em ocasiões muito especiais), conclusão de Concordatas e consultas sobre diferenças e conflitos entre Igreja e Estado.

Privilégios dos Cardeais: Dentre os privilégios conferidos aos Cardeais estão os seguintes: direito exclusivo, para os Cardeais com menos de 80 anos, de voz ativa e passiva na eleição do Romano Pontífice em caso de Sé vacante, isto é, direito de votar e de ser votado quando da reunião do Conclave; posição hierárquica abaixo apenas do Romano Pontífice e, conseqüentemente, precedência sobre todos os demais dignitários eclesiásticos da Igreja Católica; uso de paramentos de cor escarlata.

São conferidos a um Cardeal, quando de sua ordenação, um barrete escarlata e um anel cardinalício com pedra de safira, após o que tomam posse, simbolicamente, das igrejas das quais são titulares, mas não têm sobre elas jurisdição. Os Cardeais são designados por “Eminência Reverendíssima”, “Eminência”, “Eminentíssimo”, podendo incluir antes dos seus sobrenomes de batismo o termo “Cardeal”. Além do privilégio de serem os únicos com assento no Colégio de eleitores do Romano Pontífice (os que possuírem menos de 80 anos, conforme a Constituição Apostólica[47] *Universi Dominici Gregis*), podem celebrar missa e ouvir confissões em qualquer lugar, sem precisar de autorização prévia.

[46] Caso de Cardeais cujos nomes são reservados em sigilo pelo Pontífice, por conta de restrições políticas e religiosas nos países de origem daqueles. Por isso, só podem usufruir dos direitos e assumir os deveres da função de Cardeal quando as restrições são removidas, tendo seus nomes publicados, passando a gozar do direito de precedência a partir do momento da reservação *in pectore* pelo Romano Pontífice (Cânone 351 §3).

[47] Nesta Constituição Apostólica o Papa João Paulo II apesar “de ciente da avaliação feita por teólogos e canonistas de todos os tempos, que unanimemente consideram essa instituição não necessária, por sua natureza, para a válida eleição do Romano Pontífice”, ratificou a eleição do Romano Pontífice em caso de vaCância da Santa Sé pelo Colégio Cardinalício dizendo: “confirmo com esta Constituição a permanência do Conclave na sua estrutura essencial, fazendo, no entanto, algumas modificações, de forma a adequar a sua disciplina às exigências de hoje”. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_po.html (documento acessado no dia 12/12/2008).

Todas essas prerrogativas usufruídas pelos Cardeais representam uma renda psíquica derivada deste cargo, condensadas, abstrata ou concretamente, no uso de símbolos de *status*, poder e liderança.

Por sua vez, um Cardeal pode pertencer a um dos três níveis hierárquicos ou ordens, considerados em sentido honorífico: Cardeal-Bispo, Cardeal-Presbítero e Cardeal-Diácono[48]. No caso de um Prelado ser Patriarca e for escolhido como Cardeal, passa este a ser chamado de Cardeal Bispo Patriarca. Mas esses títulos são apenas honoríficos, isto é, no aspecto de honra e precedência e não significam poder de mando de alguns Cardeais sobre outros. Não se pode dizer, por exemplo, que, no Colégio Cardinalício, um Cardeal Bispo possa dar ordens a um Cardeal Presbítero, nem este a um Cardeal Diácono. A influência e o prestígio dos Cardeais no Sacro Colégio vão depender das funções que exerçam na Cúria Romana (o Secretário de Estado[49] do Vaticano é um Cardeal que é considerado o primeiro colaborador do Romano Pontífice no governo da Igreja Católica), nos Consistórios (ordinários e extraordinários), nas Congregações Romanas[50]··, Conselhos Pontifícios[51], Tribunais eclesiásticos[52] e nas várias Comissões Pontifícias[53]. Os títulos são importantes para a atribuição de determinados cargos e tarefas, como no caso do Decano (espécie de presidente) do Colégio Cardinalício, cuja função somente poderá ser exercida por um Cardeal Bispo.

Cardeal-Bispo ou Cardeal da Ordem dos Bispos – é aquele escolhido para presidir a pelo menos uma das sete dioceses suburbicárias de Roma, isto é, as Sés mais

---

[48] O Papa Sixto V por meio de suas Constituições Apostólicas *Postquam Verus*, de 3 de dezembro de 1586, e *Religiosa Sanctorum*, de 13 de abril de 1587, fixou o número do Colégio Cardinalício da seguinte forma: seis Cardeais Bispos, cinquenta Cardeais Presbíteros e catorze Cardeais diáconos, totalizando setenta Cardeais, em alusão aos setenta anciãos que foram escolhidos por Moisés para auxiliá-lo na tarefa de governar o povo de Israel. Este número tem variado ao longo dos séculos. Já no século XX, o Papa Paulo VI , em 1975, fixou o número de cardeais com direito a voto no Colégio Cardinalício em 120, por meio da Constituição Apostólica *Romano Pontifice Eligendo* (Melloni, 2001, p.162-165). Essa decisão foi mantida pelo Papa João Paulo II na Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis*. Após o primeiro consistório do Papa Bento XVI, em 24 de março de 2006, o Colégio Cardinalício era composto de 191 Cardeais, mas apenas 120 destes tinham direito a votar (cf em http://www.newadvent.org/cathen/03333b.htm e http://pt.wikipedia.org/wiki/Cardeal, acessado em 29/12/2008)

[49] A Secretaria de Estado do Vaticano possui duas seções: A Seção dos Assuntos Gerais e a Seção de Relações com os Estados (cf no site oficial do Vaticano em http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_12101998_profile_po.html , documento acessado em 29/12/2008).

[50]As Congregações Romanas são mencionadas no site do Vaticano em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/index_po.htm (documento acessado em 29/12/2008).

[51] Ver http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/index_po.htm (documento acessado em 29/12/2008).

[52] Ver http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/index_po.htm (acessado em 29/12/2008).

[53] Ver informações em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/index_po.htm, documento acessado em 29/12/2008).

.

próximas a Roma, que são: Óstia, Albano, Frascati, Palestrina, Porto-Santa Rufina, Sabina-Poggio Mirteto e Velletri-Segni.

O título de Cardeal-Bispo originou-se de *episcopi cardinalis* e começou a ser aplicado a partir do Papa Estevão III (768-772). Este encarregou os sete Bispos das Sés mais próximas a Roma para que o representassem na celebração da missa e no canto do "*Glória in Excelsis*" no serviço semanal da Basílica Lateranense. Essa delegação de poderes ocorreu devido ao aumentodo volume de questões eclesiásticas e temporais a serem resolvidas pelo Romano Pontífice. No início do século XII, o número de dioceses cardinalícias foi fixado em sete.

Apesar de serem sete as dioceses suburbicárias, existem apenas seis Cardeais-Bispos, porque o Decano do Colégio Cardinalício tem que obrigatoriamente assumir a diocese de Óstia ao ser nomeado e manter a diocese suburbicária de que era titular (CDC Cânon 350, §4). Apenas os Cardeais-Bispos podem ser eleitores e serem eleitos para o cargo de Decano do Colégio Cardinalício. Os seis Cardeais-Bispos, na estrutura hierárquica da Igreja Católica, estão acima, em termos de honra, de todos os demais Cardeais e todos eles são classificados em um *ranking*, em decorrência da precedência de suas respectivas dioceses suburbicárias. Aqui está mais uma evidência de uma característica dos Torneios de Promoção que pode facilmente ser identificada na Igreja Católica. Atualmente, o *ranking* dos Cardeais-Bispos é o seguinte:

Tabela 11 *Ranking* dos Cardeais-Bispos da Igreja Católica

Nome do Cardeal	Diocese Suburbicária	Eleitor	Posição
Ângelo Sodano	Albano	Não	1
Ângelo Sodano	Óstia	Não	1
Roger Marie Elie Etchegaray	Porto-Santa Rufina	Não	2
Giovanni Battista Re	Sabina-Poggio Mirteto	Sim	3
Francis Arinze	Velletri-Segni	Sim	4
Tarcísio Bertone	Frascati	Sim	5
José Saraiva Martins	Palestrina	Sim	6

Fonte: http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardx1.html (acessado em 03/12/2008)

Como se vê na tabela acima, o Cardeal Ângelo Sodano tem jurisdição sobre duas dioceses suburbicárias, já que, como Decano do Colégio Cardinalício, deve acumular a sua diocese suburbicária, no caso a de Albano, que possuía anteriormente como título, com a de Óstia (Cânone 349 §4). É o presidente do Colégio Cardinalício e também *primus inter* pares, embora não tenha poder de regime sobre os demais Cardeais

(Cânone 352, §1). Dos cinco Cardeais-Bispos existentes atualmente apenas três são eleitores e podem votar e ser votados em caso de vaCância na Santa Sé, já que têm menos de 80 anos de idade. O primeiro da lista a ter condições de eleitorado ativo e passivo em caso de vaCância da Santa Sé atualmente, podendo candidatar-se ao posto de

Romano Pontífice, seria o Cardeal-Bispo Giovanni Battista Re, o qual possui quase 75 anos de idade.

A elevação à ordem de Cardeal-Bispo é realizada exclusivamente por nomeação do Romano Pontífice. Na hierarquia da Ordem dos Bispos, o Cardeal-Bispo está ordenado, no *ranking* dentro do Colégio Cardinalício, pela posição de primazia ocupada pelo Decano do Colégio Cardinalício, *primus inter pares*, em seguida pelo Vice-Decano e os demais de acordo com a época de promoção às Dioceses suburbicárias. Assim, as duas primeiras posições hierárquicas da Ordem são ocupadas pelo Decano e pelo Vice-Decano, respectivamente.

A partir 11 de fevereiro de 1965, por meio do *motu proprio* do Papa Paulo VI, denominado *Ad Purporatorum Patrum*, os Patriarcas das Igrejas Católicas de Rito Oriental eleitos para o Colégio Cardinalício também passaram a fazer parte da Ordem dos Bispos, ficando hierarquicamente uma posição abaixo dos Cardeais-Bispos suburbicários. A lista dos três Cardeais-Patriarcas da Igreja Católica está contida na tabela 12, de acordo com a respectiva precedência de cada um deles na hierárquica católica.

Tabela 12 *Ranking* dos Cardeais-Bispos Patriarcas de Rito Oriental da Igreja Católica

Nome do Cardeal-Bispo Patriarca	Patriarcado	Eleitor	Posição
Nasrallah Pierre Sfeir	Antioquia, rito maronita	Não	7
Ignace Moussa I (Basile) Daoud	Antioquia, rito siríaco	Sim	8
Emmanuel III (Emmanuel-Karim) Delly	Babilônia, rito caldeu	Não	9

Fonte: http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardx1.html (acessado em 03/12/2008)

Dos três Cardeais-Bispos que são Patriarcas de Rito Oriental apenas o Patriarca Ignace Moussa I tem possibilidades, por causa de ter menos de 80 anos de idade, de ter voz ativa e passiva no Colégio Cardinalício.

Cardeal-Presbítero – Estes Cardeais constituem a maioria dos Cardeais no Colégio Cardinalício[54], sendo atualmente 151[55].Estão hierarquicamente abaixo dos Cardeais-Bispos e acima dos Cardeais-Diáconos. A precedência, ou posição no *ranking* hierárquico, de cada Cardeal Presbítero é determinada pela data em que tiveram seus nomes publicados pelo Colégio Cardinalício[56].

Na Idade Média, o título de Cardeal era empregado para se referir a presbíteros proeminentes, os primeiros, chamados de *principalis* ou arquipresbíteros, de importantes igrejas, como Constantinopla, Ravena, Napóles, Trier, Colônia e Magdeburgo. No final do século V, o termo *Cardinalis* foi utilizado relativamente a presbíteros ligados permanentemente a quase-paróquias submetidas ao Romano Pontífice.

De acordo com a Constituição de João VIII, publicada entre 873 e 882, os Cardeais-Presbíteros (*Presbitery Cardinalis*) foram considerados os responsáveis pelo julgamento e disciplina eclesiásticas em Roma[57].

Cardeal-Diácono – Diácono significa servidor[58]. O título originalmente designava as *diaconis cardinalis*, isto é, cada uma das sete regiões em que a cidade de Roma foi dividida para que se pudesse facilitar a tarefa de cuidar dos pobres, cabendo esta aos sete diáconos designados ao tempo de Clemente I para esta função[59].

Tanto ao Cardeal-diácono como ao Cardeal-presbítero é atribuído, pelo Romano Pontífice, um título ou diaconia na cidade de Roma (CDC, Cânon 350 §2). O Cardeal-diácono que permanece um decênio na ordem diaconal é promovido a Cardeal-presbítero. Se optar pela ordem do presbiterado, tem precedência sobre todos os que forem promovidos a Cardeais presbíteros depois dele (Cânon 349, §5 e 6). Da mesma forma que os Cardeais Presbíteros, sua posição no *ranking* do Colégio Cardinalício é determinada pela data em que tiveram seus nomes publicados para assumir a dignidade cardinalícia.

Patriarca – é um título conferido a determinadas autoridades eclesiásticas que têm precedência jurídica ou honorífica sobre um território, rito ou igreja, sendo usado

---

[54] Informações obtidas em http://pt.wikipedia.org/wiki/Cardeal(acessado em 03/12/2008).

[55]Informações obtidas em http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardy1.html (acessado em 03/12/2008).

[56] Ver http://www.fiu.edu/~mirandas/orders.htm (acessado em 06/01/2009).

[57] Informações obtidas em *New Catholic Encyclopedi*a on-line, disponível em http://www.newadvent.org/cathen/03333b.htm (acessado em 03/12/2008).

[58] Do grego διάκονος, "ministro", "ajudante”.

[59] Informações obtidas em *New Catholic Encyclopedia* on-line, disponível em http://www.newadvent.org/cathen/03333b.htm (acessado em 03/12/2008).

por alguns Prelados da Igreja Católica de rito latino, rito oriental e igrejas ortodoxas. As Sés Patriarcais têm esse nome devido ao *status* especial e dignidade honorífica na história eclesiástica. O Concílio de Nicéia (325) reconheceu três Patriarcas: os Bispos de Alexandria e Antioquia no Oriente e o Bispo de Roma no Ocidente. O IV Concílio de Constantinopla (381) reconheceu o Bispo de Constantinopla também como Patriarca, abaixo apenas do Bispo de Roma, o que foi confirmado no Concílio de Calcedônia (451) e no IV Concílio de Latrão (1215). No Concílio de Calcedônia o Bispo de Jerusalém também foi reconhecido como Patriarca[60].

A circunscrição eclesiástica do Patriarca chama-se Patriarcado. Têm direito à precedência, no *ranking* da hierarquia católica, relativamente a todos os Arcebispos-Mores, Primazes, Arcebispos e Bispos. Os Patriarcas de rito latino têm precedência apenas honorífica, enquanto os de rito oriental têm ascendência jurídica sobre todos os demais Prelados que lhe são hierarquicamente inferiores. Os Patriarcas de rito oriental, de onde originou-se o título de Patriarca, estão subordinados apenas ao Romano Pontífice. Atualmente são os seguintes: um de Alexandria para o rito copta, três de Antioquia (um para o rito siríaco, um para o rito maronita, um para o rito grego melkita), um Patriarca de Babilônia (rito caldeu), um Patriarca da Cilícia[61] (rito armênio).

Todos esses Patriarcas são eleitos pelos Bispos de suas respectivas igrejas e recebem o Pálio, símbolo de seu ofício, diretamente do Romano Pontífice. Patriarcas de rito latino foram estabelecidos para Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla na época das Cruzadas. Mas por motivos de disputa com as igrejas orientais dessas cidades tais Patriarcados de rito ocidental, com exceção do Patriarcado de Jerusalém, foram abolidos. Atualmente existem Patriarcas de rito ocidental, sem jurisdição, em Jerusalém, Lisboa ,Veneza e o das Índias Ocidentais, este último vacante desde 1963 (Catholic Almanac 2009, p. 273).

Arcebispo-Mor – Tem as prerrogativas, mas não o título de Patriarca. Atualmente existem quatro Arcebispos-Mores em todo o mundo (Catholic Almanac 2009, p. 274).

Arcebispo Primaz – é o título que se dá ao Arcebispo da sede ou da circunscrição que é considerada a mais antiga de um país ou região. Embora

---

[60] Para outras informações ver a *New Catholic Encyclopedia* on-line disponível em http://www.newadvent.org/cathen/11549a.htm (acessado em 03/12/2008).

[61] Nesse último caso o Patriarca é chamado de *Katholicos.*

honorificamente superiores a Arcebispos e Bispos, não têm qualquer jurisdição sobre estes. Segundo o Cânon 438 do CDC:

> Cânon 438 O título de Patriarca e de Primaz, além da prerrogativa de honra, não implica, na Igreja latina, nenhum poder de regime, a não ser que conste o contrário quanto a algumas coisas, por privilégio apostólico ou por costume aprovado.

Conforme John G. Johson (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p. 577), a Sé Apostólica pode conceder poderes especiais a um Patriarca ou Primaz, ou permitir que estes adquiram tais poderes por questões de costume. Mas isso não implica em qualquer poder de regime.

Arcebispo – é o título dado a um Bispo que é responsável pelo governo de uma Arquidiocese (Metropolita), ou àquele que auxilia o governo desta (Coadjutor) ou que tem título pessoal.

Os Arcebispos estão classificados em[62]:

Arcebispo Metropolitano – Bispo de uma arquidiocese que é sede principal de uma província eclesiástica com várias dioceses e que de fato possui o governo desta (cf Cânon 435; Catholic Almanac 2009, p. 274). Possui todos os privilégios de um Bispo em sua própria arquidiocese e poderes de supervisão e jurisdição limitados sobre outras arquidioceses, chamadas sufragâneas. Recebe, assim como o Decano do Colégio Cardinalício e os Patriarcas, o pálio, que representa a sua autoridade, diretamente das mãos do Romano Pontífice.

Arcebispo Coadjutor – é o Bispo auxiliar do Arcebispo governante, gozando do privilégio de sucessão.

Arcebispo Titular – é o Arcebispo cuja arquidiocese só existe como título, não tendo jurisdição de fato sobre nenhuma arquidiocese. Nessa categoria estão enquadrados os Arcebispos da Cúria Romana, os Núncios Papais e os Delegados Apostólicos.

Arcebispo Emérito – é aquele que renuncia ao governo de uma Arquidiocese após completar 75 anos.

---

[62] Informações em *Catholic Almanac* 2009, p. 274 e em http://pt.wikipedia.org/wiki/Arcebispo (acessado em 03/12/2008).

Existe também o Arcebispo *Ad personam*, que é um título pessoal concedido a alguns Bispos, mas não dá o direito de jurisdição sobre nenhuma diocese.

Bispo[63] – Na Igreja Católica os bispos são considerados sucessores dos Apóstolos[64], conforme dito na Constituição Apostólica *Lumen Gentium*[65], símbolos da união da Igreja Católica no tempo e no espaço. Somente eles podem ordenar presbíteros e diáconos. As qualificações exigidas para a admissão ao episcopado estão registradas em I Tm 3.2 e Tt 1.7. O Cânon 378, conforme visto anteriormente, estabelece os atributos exigidos para que um presbítero seja indicado Bispo. O Cânon 377 dispõe sobre os critérios de indicação e eleição[66] de um Bispo, onde se diz que o Romano Pontífice "nomeia os Bispos livremente ou confirma os que forem legitimamente eleitos". Seja qual for a forma de eleição ou de indicação de um Bispo católico, a aprovação de seu nome está condicionada em todos os casos à palavra final do Romano Pontífice.

Segundo P. Toon (ver Elwell,1988, v. I, p. 195-196) , a partir do II século o Bispo passou a ser visto como o

> Celebrante principal do culto, o pastor principal do rebanho e o administrador principal do povo de Deus e de suas posses. Além da emergência do episcopado em contraste com o presbiterado, surgiu uma teologia de sucessão apostólica. Até cerca de 150 era sustentado largamente que os bispos eram os sucessores diretos dos apóstolos e os depositários principais dos ensinos da igreja.

---

[63] A palavra portuguesa "bispo" vem do grego επίσκοπος (episkopos), que significa supervisor, inspetor. Conforme Kung (2001, p. 48) e P.Toon (*in* ELWELL, 1988, v. I, p. 195) foi a partir das cartas de Inácio, Bispo de Antioquia, escritas por volta de 117 d.C, que se pôde identificar o estabelecimento da ordem eclesiástica com três graus ou níveis hierárquicos: Bispo, presbítero e diácono.

[64] Kung (2001, p. 48) diz que não há possibilidade de se afirmar que os atuais Bispos sejam de fato sucessores dos Apóstolos no sentido estrito do termo, já que não se pode comprovar historicamente uma cadeia linear ininterrupta de imposição de mãos dos Apóstolos de Cristo até os Bispos de hoje.

[65] Para maiores detalhes, ver o artigo 20 Constituição Apostólica *Lumen Gentium*, publicada pelo Papa Paulo VI em 21 de novembro de 1964, no item 20, disponível on-line em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (acessado em 12/12/2008).Para outras informações ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Bispo (acessado em 12/12/2008).

[66] O Cânone 377 §5 do CDC não concede às autoridades civis nenhum direito ou privilégio de eleição, nomeação, apresentação ou designação de Bispos. No passado, essa era uma prática comum. Conforme aponta R.J. Sturz (*in* ELWELL, 1988, v. I, p. 95) o regime de Padroado fez com que os Papas concedessem seus direitos de nomeação de Bispos e de sacerdotes aos reis da Espanha e de Portugal, aos quais também foi confiada a tarefa de evangelização da América recém-descoberta. Assim, no caso do Brasil, o Papa só recuperou sua ascendência após o fim do Império e instituição da República, com a separação da Igreja Católica e do Estado. Durante o Império o catolicismo era a religião oficial do Brasil e os clérigos católicos no Brasil eram pagos pelo governo imperial.

Ainda conforme P.Toon (p. 196), em algumas denominações protestantes (como a Metodista, a Luterana e igrejas neopentecostais brasileiras, dentre elas a Igreja Universal do Reino de Deus e a Renascer em Cristo) existe o cargo de Bispo como sendo um pastor principal, mas sem qualquer conotação de sucessão apostólica. O autor citado também destaca que durante a Reforma Protestante algumas igrejas reformadas aboliram o cargo de Bispo, afirmando que não havia distinção no Novo Testamento para esse cargo e o cargo de presbítero. Assim, o cargo tradicional de Bispo existe atualmente apenas nas igrejas romana, ortodoxa, oriental, anglicana, católica antiga e em algumas igrejas luteranas. No anglicanismo o Bispo pode ser eleito democraticamente pela diocese, mas na Igreja Católica sua eleição é condicionada ao voto de outros Bispos e posterior aprovação do Romano Pontífice. Conforme o *Catholic Almanac* 2009 (p. 274) as igrejas católicas orientais têm os seus próprios procedimentos e regulamentações sinodais quanto à nomeação e seleção final de candidatos ao episcopado. Mas esta seleção também está sujeita à aprovação final do Romano Pontífice.

No caso de um Bispo na Igreja Católica, os procedimentos de escolha, estabelecidos no direito canônico, apresentam evidências de estarem estruturados em formato de um torneio de promoção. Segundo o Cânon 377, o critério para a promoção ao episcopado é o seguinte: os Bispos de uma província eclesiástica (diocese), ou de uma Conferência de Bispos, por meio de consulta comum e secreta, fazem uma lista dos presbíteros diocesanos e dos religiosos ligados a institutos de vida consagrada que consideram mais capazes para o episcopado. Essa lista é enviada para a Sé Apostólica (Roma), onde cada Bispo tem o direito de apresentar os nomes dos presbíteros que julga mais aptos para o episcopado.

Salvo em algum caso excepcional, quando se deve nomear um Bispo Diocesano ou Coadjutor, o Legado Pontifício deve fazer questionamentos individuais e enviar a Sé Apostólica, com o seu voto, aquilo que for sugerido pelo Arcebispo Metropolitano e pelos demais Arcebispos Titulares da província eclesiástica à qual pertence ou está unida a diocese a ser provida, além do parecer do Presidente da Conferência dos Bispos. O Legado também deve ouvir o parecer de alguns membros do colégio de consultores e do Cabido da Catedral. Se julgar conveniente, também deve ouvir, de modo individual e em segredo, o parecer de membros do clero secular e diocesano, além da opinião de leigos considerados qualificados por sua sabedoria. O Bispo Diocesano que considere adequado suprir sua diocese com um Bispo Auxiliar deve submeter a Sé Apostólica

uma lista com pelo menos três presbíteros que avalie como qualificados para o exercício do episcopado.

P. Toon (*in* Elwell, 1988, v. I, p. 196) aponta que os Bispos da Igreja Católica, como símbolo do seu cargo usam uma cruz peitoral, um anel episcopal e um cajado pastoral. Esse conjunto de insígnias também deve ser incluído, devido ao *status* e prestígio que conferem ao seu portador, na renda ou compensação não-monetária de um Bispo católico.

Dentre todos os níveis hierárquicos existentes na Igreja Católica, a promoção para o cargo de Bispo, pela sua importância e centralidade, tem uma regulamentação precisa e minuciosa no CDC, de forma que esses critérios, referentes à seleção e escolha para o Episcopado, evidenciam uma etapa decisiva no longo torneio de promoção na Igreja Católica, que começa com o diaconato e termina na eleição para o cargo de Pontífice Romano em caso de sede vacante. Segundo o Cânon 376 os Bispos são classificados em:

Bispo Diocesano – É aquele que administra uma diocese. A definição[67] de diocese está contida no Cânon 369 :

> Cân. 369 A diocese é uma porção do povo de Deus confiada ao pastoreio do Bispo com a cooperação do presbitério, de modo tal que, unindo-se ela a seu pastor e, pelo Evangelho e pela Eucaristia, reunida por ele no Espírito Santo, constitua uma Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica.

Os direitos e deveres de um Bispo diocesano estão regulados pelos Cânones 381-402 do CDC e, dentre todas as normas codiciais que tratam de direitos e deveres de clérigos católicos, aquelas relativas ao Bispo diocesano são as mais numerosas, o que indica a sua importância e centralidade na hierarquia católica, bem como indica ser esta uma etapa decisiva de *Tournaments* na Igreja Católica.

A seguir será apresentada uma amostra daquelas normas codiciais e de artigos de documentos legislativos canônicos, que estão diretamente ligados ao esforço

[67] O artigo 11 do Decreto *Christus Dominus* contém definição idêntica. O documento pode ser lido no site do Vaticano em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html (acessado em 19/03/2009).

demandado para este nível hierárquico, em uma etapa crucial nos torneios de promoção da Igreja Católica, aqui investigados. Embora isso possa, à primera vista, parecer exaustivo ou desnecessário (o que não é nosso propósito), é importante chamar a atenção para esses Cânones e normas legislativas canônicas, sob pena de deixar passar a oportunidade de se compreender a dimensão e extensão dos deveres e direitos, codificados no CDC, de um Bispo diocesano, cujo ofício está a poucos degraus do cargo máximo da hierarquia católica, o Romano Pontífice, que é, ele próprio, um Bispo (da diocese de Roma), posto que *primus inter pares* . Buscar entender tais normas codiciais e documentos da legislação canônica como estruturação jurídica de uma etapa decisiva no longo torneio de promoção da Igreja Católica, cuja etapa final é a escolha de um Pontifice Romano em caso de sede vacante, é importante para os propósitos deste trabalho. Assim, no Livro II (Do Povo de Deus), II Seção, Título I, Capítulo II, artigo 2 do CDC, que trata especificamente dos Bispos Diocesanos, está dito que:

> Cân. 381 § 1. Compete ao Bispo diocesano, na diocese que lhe foi confiada, todo o poder ordinário, próprio e imediato, que se requer para o exercício de seu múnus pastoral, com exceção das causas que forem reservadas, pelo direito ou por decreto do Sumo Pontífice, à suprema ou a outra autoridade eclesiástica.
> § 2. No direito, equiparam-se ao Bispo diocesano os que presidem a outras comunidades de fiéis mencionadas no Cân. 368, a não ser que outra coisa se depreenda pela sua natureza ou por prescrição do direito.

O Cân. 381 § 1 incorpora o essencial dos artigos 8 e 27 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*[68], os quais afirmam que o Bispo não exerce o seu poder de modo vicário, isto é, substitutivo ao Romano Pontífice, já que tem poder próprio e governa o povo como seu pastor na sua Igreja Particular, que é sua diocese. A norma codicial indica que o Bispo tem poder ordinário, isto é, relacionado ao seu ofício como Bispo diocesano; poder próprio, isto é, exercido não de forma vicária, substitutiva, relativamente a outro prelado, mas em seu próprio nome; e poder imediato, ou seja, que estende-se a toda a diocese na qual está incardinado, sem a mediação de ninguém (

---

[68] 8. O artigo 8 da *Lumen Gentium* , bem como o texto integral dessa Constituição Dogmática, podem ser acessados e lidos no site do Vaticano, no seguinte endereço eletrônico: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (acessado em 19/03/2009).

JOHN A. RENKEN *in* BEAL; CORIDEN; GREEN, 2002, p. 519) . Esse poder é exercido em nome de Cristo. Porém, tal poder pode ser controlado pelo direito canônico e pela suprema autoridade da Igreja Católica, isto é, o Romano Pontífice, por meio de decreto. Aqueles a quem o Cân. 381 § 2 se refere são os Prelados territoriais, Abades territoriais, Vicários Apostólicos, Prefeitos Apostólicos e Administradores Apostólicos estavelmente erigidos, os quais são equiparados, no direito canônico, ao Bispo.

Pode ser observado aqui que essa norma codicial confere ao Bispo um forte incentivo, em forma de renda psíquica, para cumprir todas as grandes responsabilidades que detém, já que o coloca em um patamar elevado na estrutura hierárquica da Igreja Católica, com um poder extenso, atingindo toda a sua diocese, alto nível de prestígio e reconhecimento social. A posição de autoridade, em qualquer nível e em qualquer organização, seja secular ou religiosa, é sempre um componente da compensação não - monetária, principalmente em cargos de elevado nível hierárquico como no caso de um Bispo diocesano.

> Cân. 385 O Bispo diocesano incentive ao máximo as vocações para os diversos ministérios e para a vida consagrada, tendo especial cuidado com as vocações sacerdotais e missionárias.

O Cânon acima reflete o artigo 15 do Decreto Pontíficio *Christus Dominus*[69] (Sobre o Múnus Pastoral dos Bispos da Igreja) o qual afirma que o Bispo deve incentivar vocações para o presbiterado, vida religiosa e trabalhos missionários. Continuando sobre os direitos e deveres de um Bispo diz o CDC:

> Cân. 386 § 1. O Bispo diocesano é obrigado (grifo nosso) a propor e explicar aos fiéis as verdades que se devem crer e aplicar aos costumes, pregando pessoalmente com freqüência; cuide também que sejam observadas com diligência as prescrições dos Cânones sobre o ministério da palavra, principalmente a homilia e a instrução catequética, a fim de que toda a doutrina cristã seja ministrada a todos.

---

[69] O artigo 15 do Decreto Pontifício *Christus Dominus*, bem como o texto completo, podem ser lidos em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html (acessado em 19/03/2009).

> § 2. Defenda com firmeza a integridade e unidade da fé, empregando os meios que parecerem mais adequados, reconhecendo, porém, a justa liberdade na investigação mais profunda da verdade.

O parágrafo primeiro trata do papel do Bispo como mestre do ensino e da pregação diante dos seus fiéis, onde deve se esforçar para que estes compreendam as verdades do Evangelho. A pregação é considerada uma das principais atividades e deveres de um ministro sagrado (Cânon 762). Os Bispos têm o direito de pregar as Sagradas Escrituras em todos os lugares, incluindo igrejas e oratórios de institutos religiosos de direito pontifício, exceto se o Bispo local o tiver proibido, de forma expressa, em casos particulares (Cânon 763). O parágrafo segundo exorta o Bispo a cumprir o seu papel de defender essas verdades de modo integral e unificado, pelos meios que julgar adequados, inclusive os meios de comunicação social, sejam livros, rádio ou TV. Os Cânones 824-827 tratam a respeito do papel que o Bispo tem em supervisionar estes meios com o objetivo de assegurar o cumprimento do que está expresso no parágrafo segundo. Na sequência dos direitos e deveres de um Bispo diocesano está dito que:

> Cân. 387 O Bispo diocesano, lembrando que está obrigado a dar exemplo (grifo nosso) de santidade na caridade, na humildade e na simplicidade de vida, empenhe-se em promover, com todos os meios, a santidade dos fiéis, de acordo com a vocação própria de cada um e, sendo o principal dispensador dos mistérios de Deus, se esforce continuamente (grifo nosso) para que os fiéis confiados a seus cuidados cresçam na graça mediante a celebração dos sacramentos, e conheçam e vivam o mistério pascal.

O Cânon 387 impõe ao Bispo diocesano a obrigação para que seja um modelo para todos e o exorta a que se empenhe de todas as formas para promover o aperfeiçoamento dos seus fiéis. Considerando o Bispo como o principal portador dos ensinos da Divindade, também o exorta ao esforço contínuo para que os seus fiéis progridam em sua fé. Continua o CDC:

> Cân. 388 § 1. O Bispo diocesano, depois de ter tomado posse da diocese, deve aplicar a missa pelo povo que lhe foi confiado, em todos os domingos e nas outras festas de preceito em sua região.

§ 2. O Bispo deve celebrar e aplicar pessoalmente a missa pelo povo nos dias mencionados no § 1; no entanto, se estiver legitimamente impedido de celebrá-la, aplique-a nesses mesmos dias por intermédio de outros, ou pessoalmente em outros dias.

§ 3. O Bispo, a quem estão confiadas, além da própria, outras dioceses, também a título de administração, satisfaz à obrigação aplicando uma só missa por todo o povo que lhe está confiado.

§ 4. O Bispo que não tenha satisfeito à obrigação mencionada nos §§ 1-3 aplique quanto antes tantas missas pelo povo, quantas tiver omitido.

Este Cânon indica a obrigação do Bispo em ofertar, a cada domingo e em todas as festas religiosas de sua localidade, um dos mais importantes serviços religiosos da Igreja Católica que é a missa. É interessante observar que caso haja impedimento nesta tarefa, o Bispo pode exercê-la por intermédio de outras pessoas, por meio de delegação pessoal, ou pode fazê-lo em outros dias. Assim, o esforço que é dele demandado para a consecução de suas obrigações pode ser compartilhado com seus auxiliares e isso fortalece o espírito de trabalho em equipe na diocese, onde todos os clérigos devem trabalhar de modo conjunto, mas de modo subordinado ao poder de regime do Bispo, isto é, sob a sua autoridade e supervisão direta. Caso atue como administrador de outras dioceses, o Bispo pode oferecer uma única missa por todos os fiéis a quem pastoreia.

Cân. 389 Presida freqüentemente, na igreja catedral ou em outra igreja da sua diocese, à celebração da santíssima Eucaristia, principalmente nas festas de preceito e outras Solenidades

A igreja catedral é o centro da vida litúrgica da diocese (ver John A Renken in BEAL; CORIDEN; GREEN, p. 526) e nesta o Bispo tem a obrigação de celebrar o principal serviço religioso católico que é a Eucaristia, em momentos solenes.

Cân. 390 O Bispo diocesano pode celebrar funções pontificais em toda a sua diocese; não, porém, fora da própria diocese, sem o consentimento expresso, ou pelo menos razoavelmente presumido, do Ordinário local.

As funções pontificais de um Bispo diocesano podem ser exercidas em toda a extensão de sua diocese. Em outras dioceses só pode fazer isso com o consentimento do Ordinário local, que pode ser o Romano Pontífice, outro Bispo diocesano e outros prepostos a uma igreja particular ou comunidade a ela equiparada (Cânon 134).

> Cân. 391 § 1. Compete ao Bispo diocesano governar a Igreja particular que lhe é confiada, com poder legislativo, executivo e judiciário (grifo nosso), de acordo com o direito.
> § 2. O Bispo mesmo exerce o poder legislativo; exerce o poder executivo pessoalmente ou por meio dos Vigários gerais ou episcopais, de acordo com o direito; exerce o poder judiciário pessoalmente ou por meio do Vigário judicial e dos juízes, de acordo com o direito.

Aqui a norma codicial enfatiza de modo claro a extensão dos poderes de um Bispo diocesano, que são de caráter legislativo, executivo e judiciário. O poder executio e o judiciário podem ser delegados. No entanto, apenas o Bispo, em sua diocese, pode exercer o poder legislativo, mas não pode legislar de modo contrário a um clérigo de nível hierárquico mais elevado (Cânon 135 §2). O poder legislativo que o Bispo possui não pode ser delegado a ninguém, já que isso seria juridicamente nulo. Esse poder é exercido pelo Bispo por meio de decretos ou por meio do Sínodo diocesano, onde está dito no Cânon 466:

> Cân. 466 O único legislador no sínodo diocesano é o Bispo diocesano, tendo os outros membros do sínodo voto somente consultivo; só ele assina as declarações e decretos sinodais, que só por sua autoridade podem ser publicados.

O poder executivo que o Bispo detém pode ser exercido pessoalmente ou por delegação a Vigários Gerais ou Episcopais. Já no que refere-se ao poder judiciário, o Bispo pode exercê-lo pessoalmente, ou por meio do Vigário Judicial e de juízes. Continua o CDC:

> Cân. 395 § 1. O Bispo diocesano, mesmo que tenha coadjutor ou auxiliar, é obrigado à lei de residência pessoal na diocese.
>
> § 2. Salvo por causa da visita *ad limina*, ou dos Concílios, do Sínodo dos Bispos, da Conferência dos Bispos, de que deve participar, ou de outro ofício que lhe tenha sido legitimamente confiado, pode ausentar-se da diocese por justa causa, não mais de um mês contínuo ou intermitente, contanto que se assegure que a diocese não fique prejudicada com sua ausência.
>
> § 3. Não se ausente da diocese nos dias de Natal, da Semana Santa e da Ressurreição do Senhor, de Pentecostes e do Corpo e Sangue de Cristo, salvo por causa urgente e grave.
>
> § 4. Se o Bispo se ausentar ilegitimamente da diocese por mais de seis meses, o Metropolita informe de sua ausência à Sé Apostólica; tratando-se do Metropolita, faça isso o sufragâneo mais antigo.

O Bispo diocesano, mesmo tendo auxiliares, tem o dever de residir em sua própria diocese, já que a sua presença é necessária para o adequado funcionamento da vida eclesiástica na diocese. Ainda que distante desta e tendo delegado atribuições a auxiliares, ele permanece como o seu Bispo, porque, na prática, o seu ofício não é substituído por nenhum outro clérigo. À exceção de ofícios a ele atribuídos pelo direito canônico, como a visita *ad limina*, ou por participação em Concílios, Sínodos dos Bispos, Conferências dos Bispos, não pode afastar-se de sua diocese por mais de um mês, contado de modo contínuo ou intermitente, sendo obrigado inclusive neste caso a delegar suas atribuições a auxiliares de modo a assegurar o bom funcionamento da sua diocese. Também não pode ausentar-se desta em dias de festas sagradas, a não ser por motivos urgentes ou de especial gravidade. Caso o Bispo diocesano venha a ausentar-se por período superior a um semestre da diocese, sem o devido respaldo canônico, isso é considerado falta grave, podendo, inclusive, como punição canônica, levar à privação do ofício, conforme o Cânon 1396. Prossegue o CDC:

> Cân. 396 § 1. O Bispo é obrigado a visitar cada ano a diocese, total ou parcialmente, de modo que visite a diocese toda ao menos cada cinco anos, por si ou, estando legitimamente impedido, pelo Bispo coadjutor, pelo auxiliar, pelo Vigário geral ou episcopal, ou por outro presbítero.
>
> § 2. É lícito ao Bispo escolher os clérigos que preferir como acompanhantes ou ajudantes na visita, reprovando-se qualquer privilégio ou costume contrário.

Por meio dessa visita o Bispo tem a oportunidade de conhecer de modo mais próximo aqueles que estão sob a sua supervisão na diocese, sejam clérigos, religiosos ou leigos. Tem a obrigação de visitar a diocese inteira a cada cinco anos pessoalmente ou, se houver algum impedimento legítimo, fazê-lo por meio de delegação a auxiliares diretos. Por meio dessas visitas, o Bispo tem a possibilidade de coletar informações para fazer o relatório a que está obrigado a apresentar ao Romano Pontífice, pessoalmente, na visita chamada *Ad Limina Apostolorum*, sobre a situação da diocese que dirige, a cada cinco anos. Portanto, para que esse relatório fique completo, é necessário que o Bispo tenha visitado toda a sua diocese. Caso este não faça a visita, o Arcebispo Metropolitano deve, com a aprovação da Sé canônica, fazê-la em lugar daquele (Cân. 436 § 1). Continua o CDC:

> Cân. 399 § 1. O Bispo diocesano tem obrigação de apresentar ao Sumo Pontífice, cada cinco anos, um relatório, sobre a situação da diocese que lhe está confiada, de acordo com o modo e tempo determinados pela Sé Apostólica.
>
> § 2. Se o ano determinado para a apresentação do relatório coincidir, total ou parcialmente, com o primeiro biênio após o início do seu governo da diocese, o Bispo, por essa vez, pode deixar de preparar e apresentar o relatório.

O relatório a ser apresentado, pelo Bispo diocesano, ao Romano Pontífice, é considerado, pela Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, o ponto alto das relações entre os pastores das Igrejas Particulares, que são os Bispos diocesanos, e o pastor supremo da Igreja Católica, que é o Romano Pontífice. Assim, por meio dessas visitas, os laços de hierarquia católica são reforçados. Esse relatório precisa ser remetido, pelo Bispo diocesano, à Sé Apostólica seis meses antes da visita ao Romano Pontífice, onde será analisado diligentemente pelos Discastérios competentes da Cúria Romana, cujas observações serão remetidas a uma Comissão especial constituída para essa finalidade. Além desse relatório qüinqüenal, o Bispo diocesano deve enviar, ao Departamento de Estatística da Secretaria de Estado do Vaticano, um relatório anual contendo informações estatísticas atualizadas da sua diocese, que serão publicados, pelo

Departamento de Estatística, juntamente com as informações de todas as dioceses existentes no mundo[70].

Pode ser percebido, por meio da amplitude destas obrigações atribuídas a um Bispo diocesano, que são apenas uma amostra de um conjunto mais amplo, conforme dito anteriormente, que tal ofício é uma etapa crucial, em termos de torneios de promoção na Igreja Católica, onde aqueles que a desempenharem do melhor modo possível se habilitarão, de modo decisivo, como candidatos potenciais a serem promovidos a níveis hierárquicos ainda mais elevados, incluindo o cargo de Romano Pontífice em caso de sede vacante, ainda que isto não declarado explicitamente no direito canônico.

Bispo Coadjutor – É um Bispo assistente do Bispo Diocesano, que tem, por conta do título, direito à sucessão deste.As normas codiciais que regulam o ofício de Bispo Coadjutor são os Cânones 403-411 do CDC.

Bispo Titular ou Auxiliar – É um Bispo auxiliar do Bispo Diocesano. Bispo de uma diocese que existia no passado, mas que atualmente existe apenas como título. Não possui direito de sucessão.

Prelado Territorial – A prelazia territorial é uma circunscrição eclesiástica que, conforme o Cânon 368 do CDC, é considerada uma Igreja particular equiparada a uma diocese, assim como também o são a Abadia Territorial, o Vicariato Apostólico, a Prefeitura Apostólica e a Administração Apostólica estavelmente erigida, a qual, por circunstâncias especiais, não foi erigida em diocese. O Prelado Territorial é sempre um Bispo a quem é confiado o pastoreio da Prelazia. Segundo a Enciclopédia Católica Popular[71] a Prelazia deve ter pelo menos três paróquias. Antes se chamava *prelatura nullius*, por não depender de nenhuma diocese.

Abade Territorial – Abade é um termo originário dos mosteiros da Síria no século IV, que passou a ser utilizado para designar o dirigente de um mosteiro. Segundo o Cânon 620 o Abade Primaz e o Abade Superior são considerados Superiores Maiores. É equiparado ao Bispo diocesano. A abadia territorial é equiparada a uma diocese (Cânone 368). Contudo, o Abade Territorial não está sujeito ao Bispo diocesano, mas diretamente ao Romano Pontífice.

---

[70] Para maiores informações ver os artigos 28-32, 44 da Constituição Apostólica *Pastor Bonus* em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19886028_pastor-bonus_po.html (acessado em 30/03/2009).
[71] Disponível em http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1532 (acessado em 19/12/2008).

Vigário Apostólico – Vigário é o sacerdote que tem a incumbência de desempenhar as funções de outro prelado em determinado lugar e por determinado período de tempo. No passado, o administrador da antiga diocese romana, que era como as províncias territoriais imperiais romanas se chamavam, era denominado de *vigarius*. Este era um funcionário governamental da ordem eqüestre que respondia diretamente ao Imperador. Com o passar do tempo, o nome foi também usado para referir-se ao clérigo administrador de uma diocese católica[72]. O vigário apostólico representa diretamente o Romano Pontífice (Cânon 371). Pode ser um Bispo titular e nesse caso estará incluindo na ordem episcopal. O Vicariato apostólico está equiparado à diocese (Cânone 368). É governado pelo Vigário apostólico em nome do Romano Pontífice.

Prefeito Apostólico – Semelhante ao caso anterior, com a diferença de que o Vigário Apóstolico é geralmente um Bispo, enquanto o Prefeito Apostólico não, embora esteja equiparado ao Bispo.

Administrador Apostólico estavelmente erigido – A administração apostólica, que também é equiparada a uma diocese (Cânon 368), conforme o Cânon 371 §2 é "uma determinada porção do povo de Deus que, por razões especiais e particularmente graves, não é erigida como diocese pelo Romano Pontífice e cujo cuidado pastoral é confiado a um Administrador apostólico que a governa em nome do Romano Pontífice". Esse clérigo pode ser um Bispo.

4.6.2 Presbiterado.

O Presbiterado[73] constitui a segunda ordem do Sacramento e se divide nos seguintes níveis hierárquicos:

---

[72] Ver informações em http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1971 (acessado em 19/12/2008).

[73] Ver o artigo 28 da Constituição Apostólica *Lumen Gentium* sobre o Presbiterado, disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (acessado em 12/12/2008).Existe também um decreto pontifício específico sobre o Presbiterado, que detalha as características de sacerdócio do presbítero e de sua relação com os Bispos e leigos, emitido pelo Papa Paulo VI em 7 de dezembro de 1965 , chamado *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o Ministério e a vida dos sacerdotes) que pode ser obtido em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (acessado em 12/12/2008).

Monsenhor – Titulo conferido, por meio de pedido do Bispo diocesano, a presbíteros católicos pelo Romano Pontífice, geralmente àqueles que ocupam altos postos na Cúria Romana ou quando são sagrados para Bispos. Segundo o *Catholic Almanac* 2009 (p. 274) era um título dado no IV século ao clérigo responsável pelos relatos de martírios de cristãos e por outros documentos da Igreja, ou que serviam à Igreja de modo distinto. Para esse nível hierárquico existe a seguinte classificação em ordem decrescente de precedência: Protonotário Apostólico Numerário (são apenas sete que trabalham e residem em Roma e os de mais alto nível), Protonotário Apostólico Supranumerário, Prelado de Honra de Sua Santidade e Capelão de Honra de Sua Santidade.

Cônego – Sacerdote que, por voto de obediência a uma regra religiosa, tem a responsabilidade de realizar as funções litúrgicas numa igreja catedral ou colegiada. Um conjunto de cônegos forma um Cabido, o qual pode ser catedralício ou colegial, que é um colegiado reunido sob uma direção superior e necessariamente tem um estatuto próprio estabelecido em legítimo ato capitular e aprovado pelo Bispo diocesano onde estão indicadas as responsabilidades dos Cônegos que possuem dignidades e ofícios, bem como seu número, respectivos emolumentos por desempenho de função e insígnias canônicas (Cânones 503, 505 e 506 do CDC)[74].

Vigário Geral – é o sacerdote a quem o Bispo diocesano delega diretamente seu próprio poder executivo para exercer atos administrativos em toda a diocese, com exceção daqueles reservados por ele ou por direito. Normalmente em toda a diocese existe apenas um Vigário Geral. No entanto, dependendo da extensão da diocese, do número de habitantes ou de outras razões pastorais, pode ser admitido mais de um Vigário Geral. Este precisa ter pelo menos trinta anos de idade, ser doutor em direito canônico ou teologia, ou ao menos ser especialista nestas disciplinas e ter altas qualificações éticas e morais, conforme está dito a seguir:

> Cân. 478 § 1. O Vigário geral e o Vigário episcopal sejam sacerdotes com pelo menos trinta anos de idade, doutores ou licenciados em direito canônico ou teologia, ou pelo menos verdadeiramente peritos nessas disciplinas, recomendados pela sã doutrina, probidade, prudência e experiência no trato das questões.

---

[74] Ver por exemplo, o Estatuto do Cabido da Sé de Braga, disponível em http://www.se-braga.pt/estatuto_cabido.pdf (acessado em 27/11/2008).

As normas codiciais que tratam deste ofício de modo particular são os Cânones 475-481 do CDC.

Vigário Judicial – sacerdote nomeado pelo Bispo diocesano para exercer funções judiciais. O Bispo também pode indicar Vigários Judiciais Adjuntos ou Vice-Oficiais (Cânon 391 §2, Cânones 1420-1423).

Vigário Episcopal – sacerdote constituído pelo Bispo diocesano com funções similares às do Vigário Geral, mas restritas a parcelas geográficas da diocese, a determinados tipos de questões, fiéis de determinados ritos e certas classes de pessoas. Se não for Bispo auxiliar, só pode exercer a função por determinado período de tempo. As normais codiciais e as exigências de qualificação para um Vigário Geral se aplicam também a este caso (Cânones 476-481). Suspenso o ofício do Bispo Diocesano, cessam também os ofícios do Vigário Geral e do Vigário Episcopal. Os poderes destes dois últimos também são finalizados em caso de término de mandato, renúncia, destituição ou em caso de vaCância de sua Sé (Cânon 481).

Vigário Castrense – caso particular de Vigário Geral ou Episcopal a quem o Ordinário Castrense (normalmente um Bispo diocesano) concede direito à jurisdição sobre capelães, militares, pessoal de serviço e familiares dos militares.

Vigário Forâneo – Sacerdote que também é conhecido como Vigário de Vara, ouvidor, decano ou arcipreste e designado pelo Bispo diocesano para estar à frente de um Vicariato Forâneo. Dentre outras funções, tem a responsabilidade de promover e coordenar as atividades pastorais comuns no Vicariato, zelar pela disciplina eclesiástica dos clérigos de modo que tenham uma vida coerente e assegurar a correção das celebrações litúrgicas (Cânones 553-555 do CDC).

Presbítero – Sacerdote que recebe o segundo grau do Sacramento da Ordem. Comumente conhecido pelo título religioso de Padre, do latim *pater*, que significa “pai”. Pode ser pároco, se for a autoridade máxima numa paróquia, ou vigário paroquial, caso esteja subordinado a outro presbítero numa mesma paróquia.

Para ser ordenado presbítero, o candidato deve primeiro receber o grau inicial de Sacramento da Ordem, que é o de diácono, e também fazer votos de castidade, de obediência e de pobreza, se for ingressar em ordem religiosa, e apenas votos de celibato e de obediência, se for ingressar em ordem diocesana (secular)[75]. Também se compromete a rezar a Liturgia das Horas e a proceder a celebração da eucaristia, esta

[75] Informações obtidas em http://pt.wikipedia.org/wiki/Presb%C3%ADtero (acessado em 27/11/2008).

sob concessão autorizada do Bispo (Cânon 899 §2). Pode administrar os sacramentos do batismo e da confirmação, neste último caso por meio do direito comum ou por especial concessão de autoridade competente; a unção dos enfermos e as bênçãos, exceto as reservadas aos Bispos e ao Romano Pontífice, consagrações e dedicações, além de exorcismos e, alguns casos excepcionais, a dedicação de lugares sagrados (Cânones 861 §1; 882; 999; 1169 §1 e 21172 §2; Cânon 1206).

As exigências para a seleção de um pároco, que é considerado o pastor da paróquia da comunidade a ele confiada, a fim de exercer, em favor dessa comunidade o múnus de ensinar, santificar e governar, sob a autoridade do Bispo diocesano e com o auxílio de outros presbíteros, diáconos e de fiéis leigos (Cânon 519) estão sistematizadas no Cânon 521:

> Cân. 521 § 1. Para alguém ser assumido validamente como pároco, requer-se que seja constituído na ordem sacra do presbiterato.
> § 2. Além disso, distinga-se pela sã doutrina e pela probidade de costumes, seja dotado de zelo pelas almas e de outras virtudes e tenha também as qualidades requeridas para cuidar da paróquia em questão de acordo com o direito universal e particular.
> § 3. Para conferir a alguém o ofício de pároco, é necessário que com plena certeza conste de sua idoneidade, da maneira determinada pelo Bispo diocesano, até mesmo por meio de exame.

Esta nota codicial é uma espécie de *screening* aplicado à seleção de um candidato ao ofício de pároco, pois requer deste a ordenação na ordem do presbiterado, alto nível ético e moral, empenho no cuidado pastoral, além de submissão aos critérios determinados pelo Bispo diocesano a cuja diocese estará incardinado o futuro pároco, o que pode incluir até mesmo exames.

Vigário Paroquial – Sacerdote a quem o Bispo diocesano nomeia para que auxilie o pároco no desempenho de suas funções. Pode exercer ou seu ministério em uma ou várias paróquias. Seus direitos e deveres estão dispostos nos respectivos Cânones do Capítulo VI do CDC, pelos estatutos diocesanos, pelos documentos do Bispo diocesano e pelo mandato do pároco (Cânones 541, 545-552 do CDC).

4.6.3 Diaconato

Diácono[76] – Segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*[77], o diácono é um ministro (não um sacerdote) que está no grau inferior da hierarquia católica. O diácono permanente pode ser casado ou celibatário. O diácono é ministro eclesiástico que pode realizar batismos, casamentos, homilias, pregações e dar as bênçãos que lhe são conferidas por direito (Cânones 764; 767 §1; 861 §1; 1108 §1; 1169 §3)[78].

Os requisitos para a admissão ao diaconato são tratados conjuntamente com os requisitos de seleção ao presbiterado no CDC e são os seguintes:

> Cân. 1025 § 1. Para serem conferidas licitamente as ordens do presbiterato ou diaconato, requer-se que o candidato, após a prova exigida de acordo com o direito, possua a juízo do Bispo próprio ou do Superior maior competente, as devidas qualidades, não tenha nenhuma irregularidade ou impedimento e tenha preenchido todos os requisitos de acordo com os Cân. 1033-1039; além disso, haja os documentos mencionados no Cân. 1050 e tenha sido feito o escrutínio mencionado no Cân. 1051..
>
> § 2. Requer-se ainda que seja considerado útil para o ministério da Igreja, a juízo desse legítimo Superior.

A norma codicial acima exige, para efeito de ordenação lícita ao presbiterato ou diaconato, que o candidato, após ser submetido aos devidos exames previstos na legislação correspondente, não tenha algo irregular ou impedimento contra si e possua as qualificações mencionadas nos Cânones 1033-1039, o que será determinado de acordo com a avaliação do Bispo diocesano ou do Superior competente. Os candidatos precisam apresentar os documentos exigidos pelo Cânon 1050: certificado de conclusão do curso filosófico-teológico (Cân. 1032 § 1), certificado de recepção ao diaconato, quando se trata de ordenação ao presbiterado; certificado de recepção do batismo e confirmação, quando se trata de promoção ao diaconato e da recepção dos ministérios

---

[76] Vem do grego διάκονος, diákonos, que significa servidor, ajudante, aquele designado para auxiliar o responsável por uma igreja ou congregação local.

[77] Ver o artigo 29 da Constituição Apostólica *Lumen Gentium* em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (acessado em 12/12/2008).

[78] As exigências bíblicas para o diaconato estão em I Tm 3.8-13.

de leitor e de acólito (Cân. 1035 § 1,2). Quando o ordenado é casado e destina-se ao diaconato permanente, precisa apresentar os certificados de celebração do matrimônio e de consentimento da esposa.

As irregularidades e impedimentos à ordenação sagrada, mencionados no Cân. 1025 § 1 estão codificados nos Cânones 1040-1049. Entre esses impedimentos estão doenças psíquicas, cometimento de apostasia, heresia ou cisma; tentativa prévia de contrair matrimônio, mesmo que civilmente, quando se estava ligado a outro vínculo matrimonial, ao voto de ordem ou ao voto público e perpétuo de castidade; prática de homicídio, aborto ou mutilação a si ou a outrem; e o exercício de ato reservado exclusivamente àqueles que estão constituídos na ordem do episcopado ou presbiterado, por não a terem recebido ou estando impedidos de fazê-la em razão de pena canônica (Cânon 1041).

O escrutínio mencionado no Cân. 1025 § 1 é o seguinte:

> Cân. 1051 Quanto ao escrutínio sobre as qualidades requeridas no ordenando, observem-se as prescrições seguintes:
> 1° - haja o testemunho do reitor do seminário ou casa de formação sobre as qualidades requeridas para se receber a ordem, isto é, doutrina reta do candidato, piedade genuína, bons costumes, aptidão para o ministério; e sobre sua saúde física e psíquica, após diligente investigação;
> 2° - o Bispo diocesano ou o Superior maior, para que o escrutínio se faça convenientemente, pode empregar outros meios que lhe pareçam úteis, segundo as circunstâncias de tempo e lugar, tais como cartas testemunhais, proclamas e outras informações.

Na verdade, esse escrutínio, uma espécie de *screening*, é parte integrante desta etapa do torneio de promoção na Igreja Católica, onde o candidato à ordem sagrada deverá ter a seu favor o testemunho favorável do reitor do seminário ou centro de estudos onde se formou acerca de suas qualificações morais, éticas, religiosas, espirituais e intelectuais para o devido exercício do ministério eclesiástico. Deve também ser submetido a uma acurada investigação sobre o seu estado de saúde física e psíquica. A norma codicial também faculta ao juízo do Bispo diocesano ou Superior maior, segundo as cirscuntâncias de tempo e de lugar que lhes parecerem adequadas, a utilização de outros tipos de avaliações, que podem ser empregadas para aumentar a

eficiência deste *screening* na seleção e escolha de candidatos às ordens sagradas. Essas avaliações podem incluir cartas testemunhais, proclamas e outras informações.

Outro requisito para a ordenação, exigida no Cân. 1025 § 2, é que o candidato à ordenação, a partir da avaliação do legítimo Superior, apresente utilidade para o ministério eclesiástico. Robert J. Geisinger (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p.1204) afirma que essa norma codicial desencoraja uma abordagem minimalista na seleção e escolha de candidatos às ordens sagradas. Assim, um aspirante ao ministério ou sacerdócio que apresente evidências, logo no ínicio de sua formação, de que poderá ser, no futuro, caso venha a ser ordenado, um estorvo ou fonte de esCândalos e de problemas para a Igreja Católica, não deveria jamais ser incentivado pelos seus Superiores a seguir a carreira eclesiástica, ao fazerem-no acreditar que possui vocação para o ministério ou sacerdócio quando de fato não a possui. A atitude correta dos Superiores de tal candidato deveria ser a de incentivá-lo a seguir outro tipo de vocação, já que o mesmo não seria produtivo ou útil no serviço eclesiástico. Além disso, se o aspirante tiver dúvidas sobre a sua vocação ministerial, não deveria ser estimulado a prosseguir em sua formação rumo ao ministério.

Comentando sobre a questão de escassez de clérigos Robert J. Geisinger (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p.1204), afirma que, em caso dos fiéis necessitarem receber os sacramentos (Cânon 213), não seria apropriado que o Ordinário responsável ordenasse candidatos apenas em função dessa necessidade. A questão não deveria ser simplificada dessa forma, ao se pensar, por exemplo, que qualquer clérigo que possa ministrar os sacramentos pode ser considerado útil. A Igreja deveria apenas ordenar candidatos comprovadamente qualificados e preparados às ordens sagradas, a fim de exercerem produtivamente e eficientemente o seu ofício ministerial ou sacerdotal e evitar prejuízos e desperdícios de recursos. Um clérigo mal qualificado, inapto e incerto sobre a sua vocação também comprometeria a imagem da Igreja Católica perante os seus fiéis. Pensando principalmente nestes, os Ordinários responsáveis pela ordenação de clérigos, mesmo diante da restrição de oferta de mão-de-obra eclesiástica, deveriam dar prioridade à qualidade em detrimento da quantidade. De nada adiantaria dispor de fator de produção trabalho em quantidade abundante, se a tecnologia de produção associada é ineficiente, já que a produtividade associada seria baixa e o produto de qualidade duvidosa. Ainda sobre a questão da escassez de clérigos, é importante mencionar, em primeiro lugar, a afirmação do Papa Pio X (ROBERT J. GEISINGER in BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p.1205) e também, em segundo lugar, o artigo 6 do

decreto *Optatam Totius*[79] (Sobre a Formação Sacerdotal) referente à questão do exame e seleção das vocações:

> We know there to be cities and dioceses where, far from being able to lament a scarcity of clergy, the number of priests is far superior to the need of the faithfull. Indeed, what reason [is there] venerable brethren, to render so frequently the imposition of hands? If the scarcity of clergy cannot be reason enough to hurry into an affair of so great a gravity, [then] there where the clergy exceeds the needs, there is nothing wich excuses from the more discerning precaution and the total rigor in the selection of those who are to be admitted to the sacerdotal honor.
>
> Examine-se com diligente cuidado (grifo nosso), segundo a idade e adiantamento de cada um, a rectidão de intenção dos candidatos e a sua liberdade de vontade, idoneidade espiritual, moral e intelectual, a conveniente saúde física e psíquica, tendo também em conta as possíveis disposições hereditárias. Examine-se ainda a capacidade dos candidatos para agüentar com as obrigações sacerdotais e exercer os deveres pastorais . Em toda a selecção e provação dos candidatos mantenha-se a firmeza de espírito, ainda que seja de lamentar a penúria de sacerdotes (grifo nosso). Deus não permitirá que a Sua Igreja careça de ministros, se se promoverem os dignos e, no devido tempo, os não idóneos forem paternalmente encaminhados para outras ocupações e ajudados para que, cônscios da sua vocação cristã, se entreguem alegremente ao apostolado laical.

Em termos estritamente econômicos, a Igreja deveria procurar uma alocação ótima de seus recursos (tempo, dinheiro, seminários, universidades, clérigos, leigos a seu serviço) que fosse eficiente no sentido de Pareto.

Dando continuidade à apresentação das normas codiciais que regulam o acesso ao diaconato e ao presbiterato, vem a seguir o Cânon 1026:

> Cân. 1026 Para que alguém seja ordenado, é preciso ter a devida liberdade; é absolutamente ilícito forçar, de qualquer modo, por qualquer causa, alguém a receber ordens ou afastar da recepção delas alguém canonicamente idôneo.

[79] Decreto publicado pelo Papa Paulo VI em 28 de outubro de 1965, disponível em on-line no site oficial do Vaticano em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html (acessado em 02/04/2009).

O Cânon em questão enfatiza a liberdade de escolha que alguém deve ter para ser ordenado. Essa norma proíbe que alguém seja forçado à ordenação sagrada. Por outro lado, também considera ilegítima qualquer tentativa de impedir o acesso à ordenação de alguém que esteja habilitado a isso. A racionalidade deste Cânon tem o objetivo de prover a Igreja apenas com os melhores clérigos. Forçar a ordenação aos não vocacionados ou impor barreiras aos vocacionados e qualificados daria espaço ao surgimento de uma alocação ineficiente de recursos. Prossegue o CDC:

> Cân. 1027 Os que aspiram ao diaconato e ao presbiterato devem ser formados com preparação cuidadosa, de acordo com o direito (grifo nosso).
>
> Cân. 1028 Cuide o Bispo diocesano ou Superior competente que os candidatos, antes de serem promovidos a alguma ordem, sejam devidamente instruídos sobre essa ordem e as obrigações inerentes (grifo nosso).

Essas normas enfatizam a responsabilidade de por um lado, os candidatos ao diaconato e ao presbiterato terem uma formação adequada para se tornarem clérigos produtivos e eficientes. Por outro lado, o Cânone 1028 destaca que esta formação é de responsabilidade do Ordinário próprio daqueles candidatos, seja Bispo diocesano ou Superior competente. Este Ordinário tem a obrigação de fornecer aos candidatos ao ministério sacro o *know-how* necessário a um eficiente desempenho do ofício ao qual aspiram. Comentanto essa passagem Robert J. Geisinger (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p.1207) afirma que mesmo no caso de um candidato que recebe validamente a ordem do ministério estar confuso em relação às suas obrigações clericais, isso não invalida sua ordenação. No entanto, havendo ignorância pronuniada a respeito dos deveres relacionados à ordem por parte de um clérigo, de modo que o desempenho deste em seu ofício fique seriamente comprometido, ao ponto de afetar, inclusive, o bem-estar dos fiéis, isso pode abrir espaço para um processo de laicização do clérigo em questão. Continua o CDC:

> Cân. 1029 Sejam promovidos às ordens somente aqueles que, segundo o prudente juízo do Bispo próprio ou do Superior maior competente, ponderadas todas as circunstâncias, tenham fé integra, sejam movidos por reta intenção, possuam a ciência devida, gozem de boa reputação e sejam dotados de integridade de costumes, virtudes

> comprovadas e outras qualidades físicas e psíquicas correspondentes à ordem a ser recebida (grifo nosso).

A promoção às ordens sagradas, pelo Ordinário próprio, está atrelada a um *screening* que considera um conjunto de qualificações morais, éticas, intectuais e espirituais que devem ser apresentadas pelos candidatos às ordens sagradas. Isso inclui também a saúde física e psíquica. Essas qualificações são exigidas dos candidatos antes mesmo do seu ingresso nos seminários católicos (Cân. 241 § 1).

> Cân. 1030 Somente por uma causa canônica, embora oculta, pode o Bispo próprio ou o Superior maior competente proibir aos diáconos destinados ao presbiterato, súditos seus, o acesso ao presbiterato, salvo recurso, de acordo com o direito.

Em comentário a esse Cânon, Robert J. Geisinger (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p.1208) comenta que, apesar de ninguém ter o direito à ordenação sagrada, espera-se que o diácono transitório venha a ser de fato ordenado presbítero. O bloqueio a essa promoção só poderia ser justificado por uma razão muito séria, onde o Ordinário competente, antes de emitir qualquer decreto a respeito, teria que colher provas e informações para subsidiar de modo consistente a sua decisão, a fim de não cometer injustiças. Além disso, também esse Ordinário deve ouvir o diácono transitório a quem está sendo bloqueado o acesso ao presbiterado, e só então emitir um decreto expondo os motivos da decisão. O diácono transitório que sentir-se prejudicado tem direito a recorrer do decreto (Cânon 1731-1739). Mesmo assim, se o Bispo tiver razões sólidas para não permitir a promoção do candidato ao presbiterato o CDC ampara essa decisão (Cânon 1052 § 3).

As normas codiciais a seguir estipulam: a) critérios relativos à idade exigida dos candidatos para a promoção ao diaconato temporário ou permanente; b) idade exigida para a promoção ao presbiterato, c) intervalo a ser observado entre a ordenação ao diaconato e à promoção ao presbiterato, d) tempo mínimo necessário de formação no curso filosófico-teológico para a promoção ao diaconato e e) outros critérios exigidos dos candidatos relacionados a sacramentos e a ritos litúrgicos de admissão previstos no CDC:

> Cân. 1031 § 1. Não se confira o presbiterato a quem não tenha completado vinte e cinco anos de idade e não possua maturidade

> suficiente, observando-se o intervalo de ao menos seis meses entre o diaconato e o presbiterato. Os que se destinam ao presbiterato sejam admitidos à ordem do diaconato somente depois de terem completado vinte e três anos de idade (grifo nosso).
>
> § 2. O candidato ao diaconato permanente, não-casado, não seja admitido ao diaconato a não ser depois de completados vinte e cinco anos de idade; o que for casado, só depois de completados pelo menos trinta e cinco anos de idade, e com o consentimento da esposa (grifo nosso).
>
> § 3. As Conferências dos Bispos podem estabelecer normas que exijam idade maior ainda para o presbiterato e o diaconato permanente.
>
> § 4. É reservada a Sé Apostólica a dispensa superior a um ano para a idade requerida nos §§ 1 e 2.

É importante chamar a atenção para o fato de que a ordenação ao diaconato permanente, a que se refere o Cân. 1031 § 2, na prática, funciona como um torneio de promoção de uma única etapa, já que o candidato que for ordenado como diácono permanente irá exercer o seu ofício de modo vitalício. Assim, não aspira à promoção para as ordens do presbiterado ou episcopado. Prossegue o CDC:

> Cân. 1032 § 1. Os aspirantes ao presbiterato podem ser promovidos ao diaconato somente depois de completado o quinto ano do curso filosófico-teológico.
>
> § 2. Terminado o currículo dos estudos, o diácono, antes de ser promovido ao presbiterato, participe da vida pastoral, exercendo a ordem diaconal por tempo conveniente, a ser determinado pelo Bispo ou pelo Superior maior competente (grifo nosso).
>
> § 3. Os aspirantes ao diaconato permanente não sejam promovidos a essa ordem, senão depois de completado o tempo de formação (grifo nosso).
>
> Cân. 1033. É promovido licitamente às ordens somente quem tenha recebido o sacramento da sagrada confirmação (grifo nosso).
>
> Cân. 1034 § 1. Nenhum aspirante ao diaconato ou presbiterato seja ordenado sem que tenha sido previamente admitido entre os candidatos mediante o rito litúrgico de admissão pela autoridade mencionada nos Cânn. 1016 e 1019, após prévio pedido escrito de próprio punho e assinado, e após aceitação escrita dessa autoridade.
>
> § 2. Não está obrigado a essa admissão quem estiver ligado pelos votos a um instituto religioso clerical.
>
> Cân. 1035 § 1. Antes de alguém ser promovido ao diaconato permanente ou temporário, requer-se que tenha recebido os ministérios de leitor e de acólito e os tenha exercido por tempo conveniente (grifo nosso).
>
> § 2. Entre a recepção do acolitato e do diaconato, deve interpor-se o intervalo de ao menos seis meses.

O Cânon 1032 § 1 exige que os candidatos ao presbiterato só podem ser ordenados como diáconos transitórios se completarem cinco anos completos de estudos no seminário ou centro de formação. Além dessa exigência, o diácono transitório deve, segundo o Cânon 1032 § 2, após concluir o curso filosófico-teológico, receber treinamento adequado na vida pastoral, exercendo a diaconia por um período de tempo não inferior a seis meses (Cânon 1031 § 1), antes de poder ser promovido ao presbiterato. É importante chamar a atenção para o Cânon 1035 § 1, que estabelece como condição prévia de promoção ao diaconato, temporário ou permanente, que o candidato a essa ordem tenha exercido os ministérios de leitor, o qual é um leigo que tem o direito de ler a Sagrada Escritura, e de acólito, ministro extraordinário da sagrada comunhão (Cânon 910 § 1), o qual assiste o clérigo oficiante no altar, por tempo conveniente. Essa exigência visa a treinar o candidato ao diaconato, por um processo de *learnign by doing*, para as funções públicas que terá de exercer no cargo a que aspira. A norma codicial ainda exige um intervalo de seis meses entre a admissão ao acolitato e a promoção ao diaconato. Continua o CDC:

> Cân. 1036. Para que possa ser promovido à ordem do diaconato ou presbiterato, o candidato entregue ao Bispo próprio ou ao Superior maior competente uma declaração escrita de próprio punho e assinada, no qual ateste que vai receber espontânea e livremente a ordem sagrada e que pretende dedicar-se perpetuamente ao ministério eclesiástico e, ao mesmo tempo, pede para ser admitido a receber a ordem (grifo nosso).

A exigência de declaração escrita e assinada, contida no Cânon 1036, de que o candidato à recepção de ordens sagradas está recebendo por escolha própria e de forma espontânea a ordenação ao diaconato ou ao presbiterato, a fim de dedicar-se de forma definitva ao ministério eclesiástico, tem o objetivo de dissuadir de se candidatarem à ordenação sagrada aqueles clérigos que porventura venham a alegar, por quaisquer motivos, após serem ordenados, que foram forçados a receber a ordenação. É um dispositivo canônico interessante que, na prática, tem o potencial de desestimular vocações mal-orientadas. Representa também a tentativa de desenhar um contrato ótimo, por meio de uma exigência jurídica, que venha a eliminar ou pelo menos minimizar problemas de *moral hazard,* o que inclui comportamento *shirking* e custos de

monitoramento, e de seleção adversa, o que inclui *hidden information*, na seleção e escolha de candidatos às ordens sagradas pelo principal, que no caso é a Igreja Católica.

Antes de concluir essa subseção, devem ser citadas mais duas normas codiciais:

> Cân. 1037. O candidato ao diaconato permanente, não-casado, e o candidato ao presbiterato não sejam admitidos a ordem do diaconato sem que antes, com o rito prescrito, tenham assumido publicamente perante Deus e a Igreja (grifo nosso) a obrigação do celibato, ou tenham emitidos votos perpétuos em instituto religioso.
>
> Cân. 1039. Todos os que vão ser promovidos (grifo nosso) às ordens dediquem-se aos exercícios espirituais, ao menos por cinco dias, no lugar e modo determinados pelo Ordinário; o Bispo, antes de proceder à ordenação, deve ser informado de que os candidatos fizeram devidamente tais exercícios.

As passagens grifadas nas normas codiciais apresentadas ressaltam os requisitos mais importantes para a seleção de clérigos ao diaconato e ao presbiterado. Conforme pode ser observado nesses Cânones, tais requisitos apontam para evidências, que podem ser inferidas da leitura e análise das mesmas, da existência de um processo de seleção e escolha de candidatos a clérigos, para as ordens sagradas do diaconato e do presbiterato, em formato de um torneio de promoção inicial no mercado interno de trabalho da Igreja Católica.

Essas normas codiciais também embutem exigências que podem ser caracterizadas como tentativas de desenhar um contrato ótimo, em termos de relação agente-principal, que visa à suprimir ou, pelo menos, reduzir a ocorrência de problemas de *moral hazard* e de seleção adversa na escolha de candidatos, que são os agentes, às ordens sagradas na Igreja Católica, que representa o principal. Esses dispositivos jurídicos também funcionam como mecanismos de incentivo aos clérigos para que sejam eficientes no desempenho de seus ofícios.

A tabela 13, mostrada a seguir, sumariza os principais deveres e privilégios para alguns dos principais níveis hierárquicos da Igreja Católica. Nesta tabela, pode-se perceber que, à medida que avança-se na escala hierárquica, o aumento de responsabilidades é proporcional ao aumento no número e no grau de privilégios desfrutados pela autoridade eclesiástica correspondentes ao seu nível hierárquico.

Tabela 13 Principais direitos e deveres de clérigos da Igreja Católica

Nível Hierárquico	Deveres	Direitos
Romano Pontífice	Conduzir a Igreja Católica, como líder supremo, por meio do tríplice múnus: ensino, celebração e pastoreio. Nomear Cardeais, Arcebispos e Bispos, dentre outros. Presidir aos Consistórios. Convocar o Sínodo dos Bispos.	Chefe de Estado Absoluto. Poderes executivos, legislativos e judiciários exclusivos. Julga com exclusividade os Cardeais, Legados e os Bispos, estes nas questões penais. Insígnias papais. Contra suas decisões não há apelação.
Cardeal (das três ordens: Bispo, Presbítero e Diácono).	Eleger o Romano Pontífice e auxiliá-lo no governo por meio do Colégio Cardinalício e dos consistórios ordinários e extraordinários. Se o Cardeal não for Bispo Diocesano, tem a obrigação de residir em Roma. Caso seja Bispo diocesano, deve ir a Roma todas as vezes que for chamado pelo Romano Pontífice.	Equiparados a príncipes. Foro privilegiado: só podem ser julgados pelo Romano Pontífice. Mesmos direitos dos Bispos. Os Cardeais Bispos recebem uma igreja suburbicária. Os demais um título ou diaconia em Roma. Insígnias cardinalícias, dentre as quais anel, barrete e manto de cor púrpura. Representam o Pontífice como *Legati a latere*.
Arcebispo Metropolita	Governo da Arquidiocese. Participar do Sínodo dos Bispos quando convocado pelo Pontífice e quando eleitos para tal fim.	Mesmos direitos de um Bispo Diocesano na diocese a que preside e poderes de supervisão e jurisdição sobre arquidioceses sufragâneas. Usa o Pálio.
Bispo Diocesano	Governo da Diocese. Participar do Sínodo dos Bispos quando convocado pelo Pontífice e quando eleitos para tal fim. Fazer um relatório, a cada cinco anos, da situação de sua diocese ao Romano Pontífice, visita *Ad Limina*, e relatório anual a ser enviado à Secretaria de Estado.	Tem poderes executivo, legislativo e judiciário. Nomeação de Presbíteros e Diáconos. Dispõem de capela particular e altar portátil. Podem ouvir confissões em qualquer lugar. Insígnias episcopais: mitra, anel, cajado e cruz peitoral.
Presbítero-Pároco	Governo da paróquia. Auxilia o Bispo no governo da Diocese por meio do Conselho Presbiteral. Manter votos de pobreza, castidade e obediência se pertencente a Instituto de Vida Consagrada e apenas o de celibato e de obediência se for diocesano. Rezar a liturgia das horas.	Administra os sacramentos do batismo, confirmação, unção dos enfermos, bênçãos (exceto as reservadas aos Bispos e ao Pontífice), consagrações, dedicações, exorcismos e, em casos excepcionais, a dedicação de lugares sagrados.
Diácono	Auxiliar o pároco e o Bispo Diocesano nas funções determinadas pela legislação canônica.	Celebra alguns sacramentos, como batismos, casamentos, homílias, pregações e concede bênçãos conferidas a ele por direito.

Fonte: Elaboração própria.

4.7 O PROBLEMA DO AGENTE-PRINCIPAL E TORNEIOS DE PROMOÇÃO NAS ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Toda organização religiosa, como qualquer outra firma, tem seus objetivos, dentre os quais está a conquista de novos fiéis. Para atingir suas metas, cada organização religiosa possui várias opções dentre diversas estratégias organizacionais. O êxito em atingir essas metas, em grande medida, estará condicionado ao desempenho daqueles que são responsáveis pela liderança da organização, no que se refere ao comprometimento destes com o que foi planejado. É do interesse da firma religiosa que os seus clérigos, em seus diversos níveis hierárquicos, superiores e subordinados, exerçam um nível de esforço condizente com os resultados esperados de cada um deles.

Os contratos estabelecidos entre organizações religiosas e seus clérigos (trabalhadores) podem ser inseridos na abordagem do problema agente-principal. Neste contexto a firma seria o principal e os seus clérigos, os agentes. Assim, conforme Zech (2001, p.328) este relacionamento agente-principal não estaria imune a problemas como *moral hazard* − no caso de comportamento *shirking* por parte dos trabalhadores - ,seleção adversa – com *hidden information* - e deslocamento de objetivos – onde os trabalhadores poderiam exercer esforço, mas em atividades que não aquelas prioritárias para a firma. Na subseção anterior foram comentadas normas codiciais que tentam lidar com esses problemas, no que se refere ao estabelecimento de um contrato entre candidatos a clérigos e a Igreja Católica, em um típico problema de agente-principal.

Os clérigos, na ausência de incentivos apropriados, prefeririam reduzir ao mínimo o seu esforço, agindo em seu próprio proveito. Esses problemas tendem a se agravar mais ainda quando os custos de monitoramento são elevados. Evidentemente, quanto mais completo for o contrato entre agente e principal, mais próximo se estará do ótimo relativamente ao equacionamento dos interesses de ambas as partes envolvidas na relação contratual, isto é, um contrato "*first-best*". Mas este estaria condicionado à inexistência de *hidden information,* à mensurabilidade e à observabilidade do comportamento do agente, à ausência de risco ou de riscos reduzidos, bem como à possibilidade do principal de impor severas penalidades ao agente, no caso de descumprimento do contrato por este. Quando isto não é possível, a alternativa é implementar um contrato do tipo "*second-best*".

4.7.1 Torneios de promoção para organizações religiosas

Zech (2001, p.331) afirma que os Torneios de promoção constituem um mecanismo apropriado para incentivar o cumprimento dos contratos estabelecidos entre clérigos (ou candidatos a clérigos) e organizações religiosas. Dessa forma, para atender aos interesses tanto dessas organizações como de seus clérigos, os torneios de promoção poderiam ser empregados como alternativa a outros esquemas de incentivo, entre eles salário-eficiência, *sorting* – que procura selecionar apenas os trabalhadores comprometidos com as prioridades da firma - e *backloading compensation*. Neste último caso, conforme Zech (2001, p.331), um dos meios para incentivar os clérigos a se empenharem em sua função, dentre outros, seria o oferecimento de um plano previdenciário satisfatório àqueles que se destacassem ao longo de suas carreiras religiosas.

Com o objetivo de propor um mecanismo ótimo de incentivo aos trabalhadores em uma firma, em presença de custos elevados de monitoramento, a Teoria dos Torneios foi desenvolvida a partir do trabalho seminal de Lazear e Rosen (1981). O modelo apresentado aqui teve inspiração nestes autores, mas é aplicado ao caso específico da organização religiosa. Mesmo no caso desta não ter explicitamente o objetivo de implementar um torneio de promoção para escolher os seus clérigos, na prática isso pode acontecer em muitas situações, conforme Lazear (1998, p. 249):

> Tournament theory works whether firms are conscious of it or not. Management may not think explicity about the contests that they inadvertently structure within their firms. This does not imply that Tournaments can be ignored. As long as workers are pitted against one another and relative comparisons affect worker compensation, workers will behave according to tournament theory. Whether this was the intend of the firm or not is almost irrelevant. Ignoring the lessons of tournament theory can lead to wasted resources and unexploited opportunities.

Sobre este ponto é importante destacar o que dizem Besanko, Dravone, Shanley e Schaefer (2004, p. 500)

> Uma forma importante na qual as avaliações subjetivas são usadas para determinar pagamentos aos empregados é a promoção. Na maioria das empresas, a promoção envolve aumentos de salários, o que significa que os empregados têm grandes incentivos para tomar ações que aumentarão suas possibilidades de serem promovidos. Entretanto os critérios para promoção não estão escritos em um contrato explicito. Em vez disso, há um entendimento geral entre a empresa e seus empregados sobre que tipo de ações levam a promoções.

Essa afirmação aplica-se de modo adequado aos contratos envolvendo clérigos e organizações religiosas, já que, de fato, não existe nenhum tipo de contrato formal explícito, em geral, contendo cláusulas pré-determinadas e claras, especificando quais os critérios ou pré-requisitos são exigidos para que um candidato ao ministério pastoral, por exemplo, seja promovido. Pelo contrário, pelo fato de as avaliações serem não-explícitas, isso induz a que os participantes do torneio religioso busquem desempenhar da melhor forma possível as tarefas que lhe forem indicadas. No tópico seguinte serão apresentados dois modelos de contrato ótimo para clérigos.

4.7.2 Contratos ótimos para clérigos

Aqui será apresentado um modelo simples de Torneios baseado em Lazear e Rosen (1981) ligeiramente modificado, por meio da inclusão da renda psíquica, com o objetivo de adaptar-se aos propósitos deste trabalho, que considera um torneio com dois clérigos que possuem habilidades homogêneas, a ser aplicado ao caso específico da organização religiosa, especialmente da Igreja Católica Apostólica Romana. Mais adiante será exposto o modelo de Câmara (2002) que incorpora capital humano, com uma etapa e dois clérigos, também modificado pela inclusão da renda psíquica. Em nosso caso, o capital humano substitui o capital religioso. Não serão tratados nesta subseção modelos considerando clérigos com habilidades heterogêneas, já que, conforme explicado anteriormente, se está trabalhando com a premissa de que os clérigos católicos que participam de torneios na Igreja Católica possuem habilidades semelhantes. Também não será incorporada a questão de penalidades em torneios, como

fizeram Nalebuff e Stiglitz (1983) nem torneios com n-participantes, como em Green e Stokey (1983) e Nalebuff e Stiglitz (1983).

4.7.2.1 O modelo simples de 1 etapa com dois clérigos de habilidades homogêneas

Lazear e Rosen (1981) dividem o problema do contrato ótimo para trabalhadores em duas partes. O modelo aqui apresentado é uma versão que considera um contrato ótimo para clérigos. Primeiro é modelado o comportamento do clérigo, o qual quer maximizar o prêmio recebido. Entendido esse comportamento é modelado, a seguir, o comportamento da organização religiosa, que quer maximizar o seu lucro (no caso em questão, o número de fiéis), levando em consideração o comportamento do trabalhador, de modo a se conseguir estabelecer um contrato ótimo.

Considere-se uma firma religiosa com duas colocações funcionais: clérigo supervisor [p. ex. Bispo (da Igreja Católica ou de igreja protestantes)] e clérigo auxiliar [pároco ou padre (da Igreja Católica) ou pastor (de igrejas protestantes)]. Dois indivíduos homogêneos, isto é, com habilidades idênticas e idêntico nível de capital religioso, competem entre si. Quem vencer obterá o cargo de supervisor, superintendente ou Bispo[80], recebendo um salário de W_1 . Este salário assume duas formas: renda monetária e renda não monetária [conforme Durkin e Greeley (1991), que denominaram esta renda de $M(f)$, relativa a propósito e significado, como mostrado no capítulo III da tese] ou psíquica [conforme Thurow (1978) e Zech (2001, p.331; 2007, p.738)] oriunda de *status*, privilégios, uso de títulos e insígnias, satisfação em agradar e servir a Deus e ao próximo, testemunho de salvação eterna por meio de um sacerdócio exercido fielmente, etc. (SAVYCH, 2005, p.55-63).

Essa é uma modificação necessária ao modelo de Lazear e Rosen para o caso de contratos ótimos para clérigos, onde se assume aqui que estes, como indivíduos religiosos que são, não competem pelo cargo de supervisor tendo como prioridade exclusiva o salário monetário, nem por "paraquedas de luxo". Isso porque, por exemplo, em alguns casos os ministros eclesiásticos só irão receber salário monetário depois de

---

[80] Conforme mencionado anteriormente no original grego a palavra "bispo" (episkopos), significa supervisor, inspetor.

terem galgado vários degraus hierárquicos, como em algumas denominações protestantes. Assim, pode ser que o objetivo dos participantes do torneio venha a ser o recebimento de renda não-monetária, devido ao prestígio e *status* do cargo disputado ou ainda por motivos exclusivamente espirituais.

Em várias denominações protestantes, por exemplo, as etapas hierárquicas iniciais da carreira eclesiástica não conferem nenhum recebimento de salário aos obreiros, como é o caso da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Antes de tornarem-se pastores locais, os candidatos ao pastorado, nessa denominação, normalmente têm que passar pelos níveis de diácono, obreiro, aspirante ao ministério e, somente então, chegam à função de pastor, podendo alcançar os cargos de Superintendente e de Diretor Nacional.

No caso do diácono, este tem, entre algumas de suas funções, não apenas na Igreja do Evangelho Quadrangular, mas também em outras denominações protestantes, a tarefa de auxiliar o pastor ou líder local no atendimento e encaminhamento de demandas de fiéis, na recepção de visitantes, na coleta de ofertas e de dízimos, na distribuição do pão e do vinho quando da realização da Eucaristia ou Ceia do Senhor, dentre outras. O obreiro ou auxiliar presta suporte ao pastor ao liderar reuniões em residências, visitando enfermos e ministrando sermões em congregações recém-abertas ou "pontos de pregação". Somente podem exercer essa função aqueles que são formados no Instituto Teológico da IEQ. Os aspirantes ao ministério pastoral são obreiros com pelo menos quatro anos de experiência e precisam ser bons pregadores, podendo substituir o pastor local em caso de ausência do mesmo. Nenhum desses três cargos anteriores, isto é, obreiro, diácono e aspirante ao ministério dá o direito de receber salário, já que seus ocupantes são voluntários, o que funciona como um torneio de promoção. Depois de atuar por pelo menos dois anos como pastor assistente, o candidato pode assumir uma congregação local como pastor titular, passando a receber salário. Normalmente, este é proporcional à arrecadação no caso da IEQ. O pastor titular pode continuar a subir na pirâmide hierárquica, o que irá depender de seu desempenho, e ocupar o posto de Superintendente, que é o responsável por supervisionar várias congregações, até chegar a ocupar uma das dez vagas de Diretor Nacional da IEQ, os quais são os responsáveis pelas estratégias gerais de governo da IEQ[81].

[81] Informações em http://super.abril.com.br/superarquivo/2004/conteudo_313529.shtml (documento acessado em 16/02/2009).

No caso da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, a maior denominação protestante do Brasil, segundo dados do último Censo do IBGE, o plano de carreira é semelhante. Inicialmente, os candidatos ao ministério precisam assumir funções simples na congregação local, como discipuladores ou professores de Escola Dominical. Se forem eficientes e produtivos, podem ser escolhidos como obreiros ou auxiliares locais. Após isso podem passar à diácono, presbítero, evangelista e, finalmente, pastor, que é, normalmente, o cargo a partir do qual o ministro passa a receber salário. As etapas anteriores têm o papel de selecionar os candidatos mais qualificados, constituindo-se, também num verdadeiro torneio de promoção. Recentemente, para um candidato alcançar o pastorado, adotou-se a exigência de que fizesse um curso teológico em instituto vinculado à denominação, o que representa mais uma etapa no torneio de promoção em seu mercado interno de trabalho.

Outra justificativa para a incorporação da renda psíquica ao modelo de Lazear é a de que existem situações onde é exigido, por exemplo, como condição ao ingresso numa ordem religiosa católica, dentre as quais um Instituto de Vida Consagrada, que o candidato a clérigo faça o voto de pobreza (juntamente com o voto de castidade e de obediência), abrindo mão de quaisquer ganhos monetários que porventura possa receber, após submeter-se à regra religiosa, em favor de sua ordem (Cânones 573, 600 e 668). Em casos assim, o participante do torneio irá receber apenas renda psíquica, sem receber salário monetário, embora o seu sustento material seja assegurado pela ordem religiosa.

A renda monetária será denominada de M_1 e a renda não-monetária será denominada de A_1. Assim, o salário do supervisor ou Bispo será de $W_1 = M_1 + A_1$, onde W_1 representa a remuneração do clérigo vencedor do torneio de promoção. O auxiliar receberá um salário de $W_2 = M_2 + A_2$, onde $M_1 > M_2$, $A_1 > A_2$ e, conseqüentemente, $W_1 > W_2$. Cada salário somente será recebido após o término do torneio.

As compensações são fixadas antes do início do torneio e são baseadas no *ranking* final que reflete o desempenho relativo dos agentes envolvidos na disputa. No caso da Igreja Católica, essas compensações, conforme exposto anteriormente, são fixadas de forma antecipada no seu corpo de direito canônico.

A probabilidade de vencer o concurso, isto é, de ser promovido e obter o cargo disputado como prêmio, estará relacionada ao nível de esforço despendido por cada participante, representado pela prática religiosa e pelo serviço religioso prestado por

este, além de um componente de choque aleatório. Classificando os indivíduos em j e k, tem-se:

$$q_j = \mu_j + a_j$$
$$q_k = \mu_k + a_k$$

Onde q_j e q_k são os produtos individuais, μ_j e μ_k são os níveis de esforço religioso dos respectivos indivíduos, que indicam a sua habilidade ou produto médio escolhido previamente pelo clérigo antes do evento; e a_j *e* a_k são ruído branco $\sim iid(0, \sigma^2)$, que indicam os fatores randômicos[82] que afetam o produto de cada clérigo.

Cada clérigo quer maximizar seus resultados esperados, de modo a obter o prêmio de valor mais elevado, dado por $W_1 = M_1 + A_1$. Considerando o caso do clérigo j, tem-se que:

$$\max_{\mu_j} P(J,K)(M_1 + A_1) + [1 - P(J,K)](M_2 + A_2) - C(\mu_j)$$

Onde $P(J,K)$ é a probabilidade de j vencer o torneio e $C(\mu_j)$ é a função convexa relativa ao custo do esforço de j, ou seja, um valor monetário particular associado com um nível particular de esforço de j. No caso de clérigos que fazem votos de pobreza, como os candidatos ao ingresso de ordens religiosas católicas ou Institutos de Vida Consagrada, esse valor poderia ser mensurado pelo salário que deixa de ser recebido pelo candidato ao sacerdócio quando efetivamente é ordenado e passa a exercer o seu ofício, pelas oportunidades seculares perdidas, etc.

As condições de primeira ordem para o indivíduo j, são dadas por:

---

[82] Esses fatores foram tratados na seção 4.3 deste capítulo.

$$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]\frac{\partial P}{\partial \mu_j} = \frac{\partial C}{\partial \mu_j} \tag{1}$$

As condições de primeira ordem acima indicam, para um máximo, que o diferencial de salários (onde os salários assumem forma monetária e não-monetária), denominado de benefício marginal do esforço exercido, medido em unidades monetárias, vezes a mudança na probabilidade de j vencer a disputa em decorrência de uma unidade adicional de esforço é igual ao custo marginal associado a esse esforço exercido por j. Em outras palavras, isso significa que j exercerá esforço até o ponto em que o retorno marginal deste, dado pelo diferencial de salários, seja equalizado ao custo marginal relacionado ao esforço incorrido na disputa.

O indivíduo j vencerá o concurso se o seu nível de produto for maior que aquele do indivíduo k, isto é, se $q_j > q_k$. Assim, a probabilidade que j vença será dada por:

$$P = prob(q_j > q_k) = prob(\mu_j + a_j > \mu_k + a_k) = prob(\mu_j - \mu_k > a_k - a_j) = G(\mu_j - \mu_k)$$

Onde G é a função distribuição da variável aleatória $a_k - a_j$. Notar que $\frac{\partial P}{\partial \mu_j} = \frac{\partial G(\mu_j - \mu_k)}{\partial \mu_j} = g(\mu_j - \mu_k)$, onde g é a função densidade. Contudo, desde que os indivíduos j e k são idênticos *ex-ante,* existe um equilíbrio de Nash simétrico, onde j e k escolhem o mesmo nível de esforço. Isso porque considera-se que, com indivíduos semelhantes, $\mu_j - \mu_k = 0$ e a equação (1) pode ser escrita como

$$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]g(0) = \frac{\partial C}{\partial \mu_j} = C'(\mu_j) \tag{2}$$

A equação acima tem duas implicações fundamentais. A primeira é que quanto maior o diferencial de salário, tanto monetário como não monetário, maior será o esforço de equilíbrio, já que $C'(\mu_j)$ é monotonicamente crescente em μ. Uma elevação maior nesse diferencial, tanto em termos de compensações monetárias, como não-monetárias, irá induzir os clérigos competidores a se empenharem proporcionalmente mais na disputa em que estão envolvidos.

Além disso, pode ser observado em (2) que um menor diferencial de salário monetário pode ser compensado por um aumento no diferencial de salário não-monetário e vice-versa. Mesmo que o diferencial de salário monetário seja nulo, o diferencial de renda psíquica poderá ser suficiente como estímulo ao esforço dos clérigos participantes do torneio de promoção. É o caso de religiosos católicos de Institutos de Vida Consagrada, da Igreja Católica, que têm de fazer voto de pobreza (juntamente com os votos de obediência e de castidade) e não recebem salário monetário. Não é pelo fato disto ocorrer que um noviço, por exemplo, o qual ingressa numa ordem ou Instituto de Vida Consagrada católica, não busque tornar-se um abade superior nessa organização.

Em outras palavras, em se tratando de torneios de promoção aplicados a clérigos, o diferencial de salário monetário pode ter pouca importância ou mesmo não fazer nenhuma diferença para estimular os clérigos ao esforço. Isso porque, de acordo com as exigências feitas a quem quer dedicar-se totalmente à vida religiosa, o fator principal para extrair o máximo desempenho dos participantes do torneio poderá ser a ampliação do diferencial de renda psíquica e não o aumento de salários, como ocorre em organizações seculares. Nestas, o estímulo para aumentar o esforço dos trabalhadores pode advir não apenas do diferencial de salário monetário, mas também da renda não monetária, em forma de prestígio, influência, poder hierárquico e *status* do cargo colocado como prêmio do torneio de promoção, por exemplo. Isso indica que, tanto no caso de corporações seculares e, principalmente, no caso de organizações religiosas, o modelo de torneios de promoção de Lazear/Rosen precisaria ser minimamente adaptado, de modo a incluir também o diferencial de renda psíquica, como está sendo feito aqui e, assim, tornar-se mais próximo de situações como a que está sendo tratada neste trabalho. Além disso, é preciso considerar que, em situações onde o clérigo não recebe renda monetária, a importância da inclusão da renda psíquica

é crucial para satisfazer (1) e (2). De outra forma, o custo marginal exercido incorrido pelo clérigo seria igual a zero e nesse caso não existiria torneio de promoção.

Esse diferencial de renda psíquica, como estímulo ao esforço dos clérigos, poderia ser exemplificado, no caso do Cristianismo, em um diálogo entre Jesus Cristo e o Apóstolo Pedro encontrado no Novo Testamento[83](Mt 19-27-30). Simão Pedro indagou ao Mestre o que iria ele, Pedro, individualmente, e os demais Apóstolos receberem por seguirem a Cristo, revelando que, de fato, a sua obediência ao serviço apostólico não era desinteressada ou sem objetivos concretos. Essa passagem é bastante ilustrativa e indica o modo como Jesus Cristo procurou estimular os seus discípulos ao esforço de conquistar almas para o Reino de Deus, mantendo-os motivados, apesar do alto custo do esforço oriundo de todas as restrições, renúncias ou perseguições a que tivessem de submeter-se:

> Então Pedro, tomando a palavra, disse-lhe: Eis que nós deixamos tudo, e te seguimos; que recompensa, pois, teremos nós? (grifo nosso). Ao que lhe disse Jesus: Em verdade vos digo a vós que me seguistes, que na regeneração, quando o Filho do homem se assentar no trono da sua glória, sentar-vos-eis também vós sobre doze tronos, para julgar as doze tribos de Israel. E todo o que tiver deixado casas, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou filhos, ou terras, por amor do meu nome, receberá cem vezes tanto, e herdará a vida eterna (grifo nosso). Entretanto, muitos que são primeiros serão últimos; e muitos que são últimos serão primeiros.

A escolha religiosa de Pedro em tornar-se discípulo de Cristo, caracterizada nessa passagem escriturística, tinha bases *teleológicas*, isto é, buscava determinados fins: maximizar sua utilidade. Era uma escolha racional no sentido econômico do termo. Não era uma escolha religiosa no sentido eminentemente weberiano, guiada por valores[84]. Mas Cristo procura chamar a atenção para a perspectiva do Reino dos Céus: a maximização de utilidade pretendida por Pedro no presente teria que ser adiada.

---

[83] Brams (1982) foi pioneiro na aplicação da Teoria dos Jogos para análise da Bíblia Hebraica, que é o Antigo Testamento da Bíblia Cristã. Nesse caso, a situação analisada aqui se encontra no Novo Testamento.

[84] Mariano (2008, p.44) cita a afirmação de Stephen Sharot, o qual considera que o conceito de racionalidade proposto por Rodney Stark, que embasa a Teoria da Escolha Racional, tem a ver com um tipo de ação relativa a fins, de cunho econômico, o qual implica que um agente maximiza sua utilidade com determinados objetivos. Na interpretação de Sharot, esse tipo de racionalidade guiada por fins seria oposto à racionalidade religiosa weberiana, orientada por valores.

Primeiro, seria necessário arcar com os custos do investimento no Reino Celeste naquele momento. Depois, no futuro, seria possível a maximização de utilidade na vida eterna, inclusive com direito a ser co-regente com Cristo, assentando-se em tronos. Cristo indica que Pedro não deveria pensar em retorno imediato, mas contentar-se, durante a vida terrena, com a maximização de uma utilidade esperada futura.

Sob a perspectiva do conceito de compensadores, como definido na Escolha Racional (STARK; BAINBRIDGE, 1996, p.36), discutido no capítulo 2 desta tese, na seção que trata do mercado religioso, poderia ser dito que Jesus Cristo, em lugar da recompensa imediata buscada por Pedro, ofereceu-lhe um compensador. E a história eclesiástica nos diz que, apesar de ter negado o seu Mestre no momento em que este estava sendo julgado, Pedro aceitou o compensador em lugar da recompensa imediata que desejava e realizou, como líder, um excelente trabalho para a Igreja, chegando a ser crucificado por causa de sua fé. Por outro lado, outro discípulo de Jesus, Judas, traiu a Cristo, rejeitando o compensador oferecido por seu Mestre ao preferir uma recompensa imediata: 30 moedas de prata.

Assim, percebe-se que as exigências, bastante rígidas e severas, relativas ao serviço apostólico, feitas por Cristo, que poderiam incluir o abandono de familiares e de propriedades, e até mesmo o martírio, eram contrabalançadas com promessas de alto nível, que, quando de sua concretização, compensariam os esforços e restrições a que os Apóstolos se submeteriam para cumprir sua missão. Cristo não prometeu riquezas materiais ou recompensas financeiras aos seus Apóstolos durante esta vida. Pelo contrário: afirmou que o Seu Reino não era deste mundo e recusou-se a ser coroado rei, naquele momento, aos que pretendiam vê-lo como um monarca terreno (Jo 6.15). Para Cristo, as compensações pelo abandono da vida secular pelos seus Apóstolos estariam reservadas apenas para uma vida além da morte física. Assim, o que deveria mantê-los motivados durante o tempo em que estivessem exercendo o seu ministério seria, na linguagem econômica, o diferencial de renda psíquica. Ou compensadores segundo a Teoria da Escolha Racional. Cristo acena que um determinado *ranking* no serviço espiritual pode ser transitório e apenas na eternidade o *ranking* definitivo será conhecido. Por isso, os que atualmente estão em primeiro lugar no *ranking* poderiam terminar em último e vice-versa. A avaliação não é realizada apenas de modo discreto, mas também de modo continuo. Assim, o que determinaria o *ranking* final não seria o fato de estar-se ocupando as primeiras posições num determinado ponto do tempo, mas

sim o modo como o desempenho do serviço espiritual foi realizado ao longo de toda uma trajetória de vida terrestre.

Outro diálogo bastante instrutivo, localizado no Novo Testamento, que refere-se ao modo e aos critérios sobre os quais um torneio de promoção é caracterizado na Bíblia, relativamente ao recebimento de compensações conferidas pelo esforço no trabalho espiritual, pode ser encontrado também no Evangelho de Mateus, Capítulo vinte, versículos 20-25:

> Aproximou-se dele, então, a mãe dos filhos de Zebedeu, com seus filhos, ajoelhando-se e fazendo-lhe um pedido. Perguntou-lhe Jesus: Que queres? Ela lhe respondeu: Concede que estes meus dois filhos se sentem, um à tua direita e outro à tua esquerda, no teu reino. Jesus, porém, replicou: Não sabeis o que pedis; podeis beber o cálice que eu estou para beber? Responderam-lhe: Podemos. Então lhes disse: O meu cálice certamente haveis de beber; mas o sentar-se à minha direita e à minha esquerda, não me pertence concedê-lo; mas isso é para aqueles para quem está preparado por meu Pai.E ouvindo isso os dez, indignaram-se contra os dois irmãos. Jesus, pois, chamou-os para junto de si e lhes disse: Sabeis que os governadores dos gentios os dominam, e os seus grandes exercem autoridades sobre eles. Não será assim entre vós; antes, qualquer que entre vós quiser tornar-se grande, será esse o que vos sirva e qualquer que entre vós quiser ser o primeiro, será vosso servo (grifo nosso); assim como o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir, e para dar a sua vida em resgate de muitos.

Ao pedido da mãe de Tiago e de João, chamados no texto de filhos de Zebedeu, para que estes se assentassem à direita e à esquerda de Cristo quando este estivesse reinando, Jesus responde que somente o Pai poderá reservar este lugar àqueles que forem escolhidos. A quem quiser obter as primeiras colocações no Reino de Cristo, ocupando o topo do *ranking* celestial, exige-se que tal pessoa coloque-se como servidora dos demais, assim como Ele, o próprio Cristo, veio para servir à humanidade. O benefício marginal do serviço no Reino de Cristo requer antes que se incorra no correspondente custo marginal relativo a esse serviço.

Na figura abaixo, estão representados não só o benefício marginal decorrente do esforço, representado no eixo vertical, como também o custo marginal do esforço incorrido $C'(\mu_j)$, ambos em função do nível de esforço, representado no eixo horizontal.

$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]'g(0)$

$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]g(0)$

$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]\bar{g}(0)$

$C'(\mu)$

0 $\bar{\mu}$ μ^* μ'
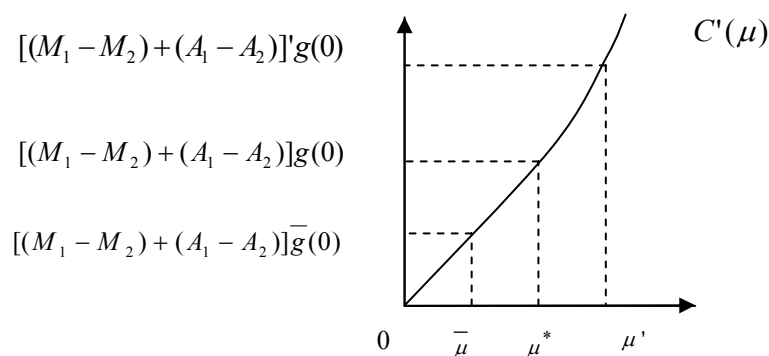
Figura 17 Nível ótimo de esforço
Fonte: Adaptado de Lazear (1998)

A solução de primeira ordem do problema é dada por $[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]g(0) = C'(\mu)$, onde $\mu = \mu^*$. Se o benefício marginal aumentasse, por exemplo, para $[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]'$, o nível de esforço teria que ser aumentado para μ'.
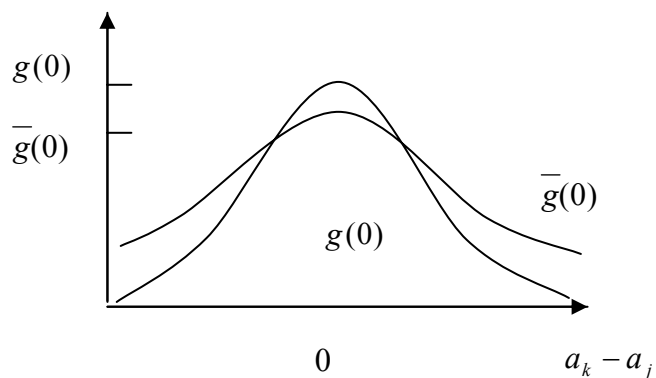
Figura 18 Distribuição de densidade
Fonte: Lazear (1998)

Considerando que $g(0)$ é a medida inversa da importância dos choques aleatórios nesse contexto, a segunda implicação é que quanto menor $g(0)$, menor será o nível de esforço exercido no equilíbrio. Isso significa dizer também que quanto maior a importância dos choques aleatórios, menor será o esforço no equilíbrio. Quando os

choques aleatórios não são significativos, de modo que o diferencial $a_k - a_j$ é ínfimo, então $g(0)$ vai para o infinito. Se os choques aleatórios forem significativos, isto é, quando a distribuição de $a_k - a_j$ tem cauda grossa, $g(0)$ torna-se muito pequeno e o custo do esforço torna-se muito oneroso, o que induz ao comportamento *shirking*. Assim, quanto maior o papel dos choques aleatórios na disputa, tanto mais irá declinar o esforço exercido em função do diferencial de salário[85]. Se o diferencial de salários fosse $[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)]$ e a função densidade fosse $\bar{g}(0) < g(0)$, indicando um papel maior dos choques aleatórios no torneio, o nível ótimo de esforço declinaria para $\bar{\mu}$, conforme pode ser observado na figura 21. Quando os choques aleatórios desempenham um papel secundário, a função densidade correspondente será mais elevada.

Se os choques aleatórios têm uma grande influência no resultado final do torneio então os competidores não irão esforçar-se o máximo que puderem para vencer a disputa. Assim, para induzi-los a empenharem-se ao máximo e obterem o prêmio, evitando o comportamento *shirking* dos clérigos, o diferencial de salários deve ser ampliado. No caso da Igreja Católica, esse diferencial de salários assume forma monetária e não monetária. Como existem casos de religiosos católicos que não recebem salário monetário, a ampliação do diferencial de salário deve ser feita, principalmente, por meio do aumento de diferencial de renda psíquica. Isto é, deve haver uma ampliação dos benefícios e privilégios para os cargos mais elevados da hierarquia católica. Não é nosso objetivo entrar em detalhes sobre os aspectos históricos desta questão, mas, de fato, evidentemente foi isso o que ocorreu em diversos momentos da história da Igreja Católica, onde os clérigos de hierarquia mais elevada passaram a receber muitos benefícios.

Dada a oferta de trabalho representada pela equação (2), o problema da firma religiosa é dado por

$$\max_{M_1 M_2 A_1 A_2} \mu - \frac{[(M_1 + M_2) + (A_1 + A_2)]}{2} \tag{3}$$

[85] Adiante será explicado, por meio de exemplos históricos, que tipos de efeitos podem ter os choques aleatórios sobre o nível de esforço exercido pelos clérigos num torneio de promoção.

Suj a

$$\frac{[(M_1 + M_2) + (A_1 + A_2)]}{2} = C(\mu) \qquad (4)$$

A equação (4) nos informa que os clérigos devem receber o suficiente, na média, para que sejam incentivados a exercer o máximo de esforço. Sendo $C(\mu)$ o custo relacionado ao esforço exercido, $\frac{[(M_1 + M_2) + (A_1 + A_2)]}{2}$ representa o salário esperado que cada participante espera receber. Ao substituir-se (4) em (3) o problema de maximização torna-se

$$\max_{M_1 M_2 A_1 A_2} \mu - C(\mu)$$

$$\max_{0 \leq x \leq 1} x e^{-x^2}$$

As condições de primeira ordem são, portanto:

$$\frac{\partial}{\partial M_1} = \left(1 - C'(\mu)\right)\frac{\partial \mu}{\partial M_1} = 0$$
$$\frac{\partial}{\partial M_2} = \left(1 - C'(\mu)\right)\frac{\partial \mu}{\partial M_2} = 0$$
$$\frac{\partial}{\partial A_1} = \left(1 - C'(\mu)\right)\frac{\partial \mu}{\partial A_1} = 0 \qquad (5)$$
$$\frac{\partial}{\partial A_2} = \left(1 - C'(\mu)\right)\frac{\partial \mu}{\partial A_2} = 0$$

A solução para o sistema de equações em (5) implica em $C'(\mu) = 1$. A firma religiosa deveria fixar um esquema de remuneração, conforme os resultados acima, por

meio do qual os competidores fossem incentivados a exercer um nível de esforço até o ponto onde o seu custo marginal fosse igual ao seu benefício marginal. Dessa forma, os torneios mostram-se eficientes ao estimular os clérigos a exercerem um nível ótimo de esforço ao longo de toda a sua carreira e em todos os níveis hierárquicos. Substituindo $C'(\mu) = 1$ em (2) pode ser encontrado o diferencial salarial ótimo, dado por

$$[(M_1 - M_2) + (A_1 - A_2)] = \frac{1}{g(0)} \tag{6}$$

A equação (6) juntamente com a equação (4) forma um sistema de duas equações com duas incógnitas (considerando $W_1 = M_1 + A_1$ e $W_2 = M_2 + A_2$. Como vê-se em (6) o diferencial de salários varia inversamente com a função densidade, a qual reflete a importância dos choques aleatórios. Quanto maior o papel destes, menor $g(0)$, e maior terá que ser o diferencial de salários para evitar o comportamento *shirking* dos competidores, já que pelo sistema formado por (4) e (6) temos que:

$$C(\mu) = \frac{1}{2g(0)} \tag{7}$$

A equação (7) informa que quanto maior o papel dos choques aleatórios no torneio de promoção, menor será $g(0)$, e maior será o custo associado a um nível particular de esforço.

A importância dos torneios empregarem comparações relativas é a de que excluem "ruídos comuns" que os agentes avessos ao risco não desejam. Nesse caso, o efeito dos choques randômicos é idêntico sobre ambos os indivíduos e, portanto, o indivíduo que obtêm o melhor desempenho pode ser escolhido como ganhador ainda que seu resultado absoluto tenha sido comprometido por variáveis externas.

Aplicação: A relação inversa entre choques randômicos e esforço exercido pelos participantes de um torneio pode explicar, pelo menos em parte, a lassidão moral em que vivia uma parte do clero católico, inclusive de alguns Pontífices, como Alexandre

VI (NUNES, 2007, p.116-117; DUFFY, 1998, 146-147), no período imediato que antecedeu a Reforma Católica do século XVI, consolidada pelo Concílio de Trento (1545-1563), e o relativo pouco esforço que alguns clérigos exerciam ao desempenhar seu ministério.

Na época, a eleição de um Romano Pontífice era influenciada por critérios políticos e econômicos, onde autoridades seculares influentes conseguiam interferir na eleição de Papas. Famílias ricas e poderosas, como os Médici e os Borgia, disputavam a indicação de um de seus membros para o cargo de Pontífice no período imediato que antecedeu à Reforma Católica. Por outro lado, a assinatura de Concordatas, como a de Bolonha, com a França (DUFFY, 1998, p.153), e o Padroado[86], isto é, o direito de apresentar clérigos para um benefício eclesiástico (PRAÇA,1869, p.15), conferido pelos Papas a governantes seculares, além da antiga prática de simonia (venda de cargos sagrados), foram fatores de interferência na vida eclesiástica da Igreja (R. J. STURZ, *in* ELWELL, 1990, v. III, p. 94,95). Esses fatores, atuando de modo individual ou conjunto, funcionavam como choques randômicos que prejudicavam o desempenho e o esforço da classe clerical católica. A ala do Clero que estava comprometida com os verdadeiros fundamentos da doutrina católica, mais espiritualizada, não tinha o controle de fato da Igreja, porque esse controle estava nas mãos da ala clerical mais secularizada e mais materialista. Essa correlação de forças só veio a mudar com o Concílio de Trento, quando o clero mais espiritualizado passou a estar à frente dos destinos da Igreja Católica.

Stark (2002, p. 40-41; 2005, p. 202-203) afirma que conviviam juntas, na época, duas Igrejas: uma era a "Igreja da Piedade", com clérigos ascetas que defendiam uma vida simples. A outra era a "Igreja do Poder", que efetivamente passou a existir após a ascensão de Constantino, o qual estabeleceu o Edito de Milão (313), concedendo não apenas a liberdade de culto aos cristãos, mas uma série de privilégios aos clérigos.

---

[86] Em relação ao Padroado português e seus reflexos sobre o Brasil Colônia cabe citar a observação de Carreiro (2007, p. 68, 69): "As nomeações dos Bispos atendiam interesses estatais. Certas dioceses ficaram anos sem uma única missa e sem a presença de um funcionário da firma monopolista (a Igreja Católica) porque o Estado não se interessava por aquela localidade. Nesse ínterim, os funcionários da Igreja passaram a se dedicar a outras atividades, como a participação política. Em alguns momentos a temática religião caiu para um plano secundário. O Clero não mais se interessava pela vida religiosa. Uma mentalidade regalista e jansenista passou a vigorar entre os funcionários da firma católica. Havia um conformismo da autoridade do rei em assuntos religiosos. Em certos momentos, o pároco era nomeado para trabalhar em determinada localidade, mas não assumia, preferindo outras atividades à de funcionário da Igreja. Em outros termos, a visão evangelizadora e ministerial praticamente desvaneceu-se da firma católica monopolista. O caráter empreendedor e fornecedor de bens religiosos desapareceu em , praticamente, todas as partes do Brasil Colônia. "

Ademais, alguns postos elevados da hierarquia católica, por terem tornado-se tão prestigiados e carregados de *status* social, eram comprados e ocupados, literalmente, pelos membros das classes superiores, conforme Stark (2002, p.40), o qual também afirma que a Igreja da Piedade surgiu como reação à Igreja do Poder e aos seus excessos, propugnando uma volta ao Cristianismo primitivo.

Contra esses e outros abusos surgiram uma série de iniciativas saneadoras, séculos antes da Reforma Católica, como no período do Papa Gregório Magno (590-614), o primeiro monge a ocupar o posto de Romano Pontífice, que procurou coibir a simonia e buscou a moralização do clero.

A eclosão da Reforma Protestante catalisou os esforços buscados há muito tempo pela Igreja da Piedade[87], levando à convocação do Concílio de Trento (1545-1563), o qual estabeleceu medidas moralizadoras e disciplinadoras, como a abolição da venda de ofícios eclesiásticos e a instituição de uma grande rede de seminários para preparar de modo adequado os sacerdotes católicos em cada diocese existente (EKELUND JR, 2006, p. 135-160; ROYAL, 2006, p. 173; F.S. PIGGIN, *in* ELWELL,1988, v.I, p.312-314). F.S. Piggin (*in* ELWELL, 1988, v.I, p.313) diz que

> O episcopado arrependido reconheceu que a revolta luterana tinha sido ocasionada pela "ambição, avareza e cobiça" dos bispos. O concílio, portanto, condenou o absenteísmo dos bispos e sacerdotes. Os clérigos deviam "evitar até as mínimas faltas, que neles seriam consideráveis"[88].

A influência de critérios políticos e econômicos na escolha de clérigos, na época anterior ao Concílio de Trento, refletia um grande peso dos choques aleatórios nos

---

[87] Segundo Stark (2002, p. 40) a Reforma Protestante e a Contra-Reforma Católica foram eventos cujo início esteve associado ao movimento monástico iniciado no século III, enraizado no ascetismo judaico (como o da comunidade de Qunrã), o qual já propunha a reforma das práticas da Igreja Cristã. A expansão do monaquismo ou monasticismo coincidiu com o aumento explosivo de aristocratas no clero cristão. Já por volta da metade do século IV existiam milhares de monges e de freiras, vivendo em comunidades organizadas. Devido à sua vida de devoção e ascetismo, eram considerados espiritualmente superiores aos membros do clero secular. Seus embates com este, segundo Stark, não se dava por que os clérigos seculares não seguiam o ascetismo, mas por que muitos destes viviam de forma imoral.

[88] Nos países onde existem igrejas estatais, como no caso da Igreja Anglicana da Inglaterra e da Luterana na Suécia, onde os clérigos são pagos pelo Estado, já que são funcionários deste, existe uma tendência de que fatores políticos influenciem os critérios de promoção de clérigos, aumentando o nível de choques aleatórios. Assim, há uma tendência de que esses clérigos adotem um comportamento *shirking*, por causa da ausência de competição, como apontado por Adam Smith em A Riqueza das Nações. [Ver também Iannaccone, Finke e Stark (1997) e Gill (1999)].

torneios de promoção para a escolha de sacerdotes católicos, o que implicava, por parte destes, um custo maior associado ao nível de esforço religioso a ser exercido. Isso, evidentemente, desestimulava o compromisso dos clérigos com suas obrigações eclesiásticas, e contribuía para a lassidão de comportamento e de conduta de uma parte deles. Os critérios tridentinos estabeleceram mais racionalidade para a seleção de novos clérigos, dentre os quais a exigência de que os candidatos ao sacerdócio tivessem que cursar um seminário católico antes de serem ordenados.

As interferências políticas na indicação de sacerdotes também foram combatidas. Isso teve o papel de reduzir os choques aleatórios no processo de promoção de clérigos e, assim, estimular o aumento do esforço exercido para alcançar o acesso a posições hierárquicas mais elevadas, melhorando qualitativamente o perfil dos candidatos. Atualmente, as autoridades civis perderam a condição de influenciar a indicação de clérigos católicos, seja em matéria de eleição, nomeação, designação ou apresentação destes, como no caso de Bispos (Cânon 377 § 5).

4.7.2.3 O modelo simples de Torneio de Promoção com investimento em capital humano religioso e clérigos de habilidades homogêneas

Nesta subseção será apresentada uma versão do modelo de *Tournaments* de Câmara (2002), que inclui a possibilidade dos participantes do torneio de promoção investirem em capital humano. No entanto, aqui será considerada uma adaptação do modelo aos propósitos deste trabalho, específico para organizações religiosas. Em lugar do conceito amplo de capital humano, considerado por Câmara em seu trabalho, será considerado o conceito de capital humano religioso, do modo como está definido no capítulo 2 desta tese. A modificação principal é a inclusão da renda psíquica ou renda não-monetária no modelo, de modo semelhante ao que foi feito no modelo de Lazear e Rosen (1981), apresentado na subseção anterior.

O modelo tem uma etapa e dois clérigos competidores, j e k , que apresentam função de produção diferençável dada por $f = f(\mu, R)$, onde μ representa o esforço, R é o capital religioso do clérigo, $f(0,0) = 0$ e $\partial f/\partial \mu > 0, \partial f/\partial R > 0, \partial^2 f/\partial \mu^2 < 0$, $\partial^2 f/\partial R^2 < 0$. A função de custos é dada por $C(\mu, R) = C_\mu(\mu) + C_R(R)$, em que

$C_\mu(0) = C_R(0)$=0, $C_\mu{}'(\mu) > 0, C_R{}'(R) > 0, C_\mu{}''(\mu) > 0, C_R{}''(R) > 0$. Os clérigos têm idênticas funções de produção e de custo, apresentando, assim, habilidades homogêneas. Além disso, apresentam neutralidade ao risco.

A organização religiosa irá observar a produção q de cada clérigo participante do torneio, que será função de $f(\mu, R)$, multiplicada por um erro randômico a comum aos dois clérigos participantes do torneio. Aqui considera-se o erro comum e não os erros individuais e independentes, pois quanto maior o peso do erro comum maior será a eficiência do torneio. Assim, os clérigos, j e k apresentarão as seguintes produções individuais

$$q_j = f(\mu_j, R_j)a$$
$$q_k = f(\mu_k, R_k)a \quad (1)$$

A probabilidade $P(J, K)$ do clérigo j superar o clérigo k será dada por

$$P(J, K) = \frac{f(\mu_j, R_j)}{f(\mu_j, R_j) + f(\mu_k, R_k)} \quad (2)$$

Onde o fator aleatório a, que é comum aos dois clérigos e tem a propriedade de ser multiplicativo, é anulado, não afetando a probabilidade de nenhum dos clérigos de vencer a disputa.

Para o problema de maximização de cada um dos clérigos aqui será feita uma alteração no modelo de Câmara (2002), que é a inclusão do diferencial de renda psíquica entre os clérigos. Assim tem-se que

$$\max_{\mu_j R_j} P(J, K)(M_1 + A_1) + [1 - P(J, K)](M_2 + A_2) - C(\mu_j, R_j) \quad (3)$$

Como no modelo simples anterior, sem investimento em capital humano religioso, M_1 e A_1 representam, respectivamente, a renda monetária e não monetária do clérigo que obtiver o primeiro lugar no torneio (o de Bispo ou de Supervisor); M_2 e A_2 representam o mesmo para o clérigo classificado em segundo lugar (auxiliar). Com isso, o salário do supervisor ou Bispo será de $W_1 = M_1 + A_1$ e o salário do auxiliar será de $W_2 = M_2 + A_2$. Além disso, como no caso anterior, $M_1 > M_2$, $A_1 > A_2$ e, conseqüentemente, $W_1 > W_2$, a fim de que o esforço marginal seja positivo. Substituindo-se (2) em (3) tem-se que

$$\max_{\mu_j R_j} \frac{f(\mu_j, R_j)}{f(\mu_j, R_j) + f(\mu_k, R_k)} (M_1 + A_1) + \left[1 - \frac{f(\mu_j, R_j)}{f(\mu_j, R_j) + f(\mu_k, R_k)}\right] (M_2 + A_2) - C(\mu_j, R_j) \qquad (4)$$

As condições de primeira ordem serão dadas por

$$\frac{\frac{\partial f(j)}{\partial \mu_j} f(k)}{[f(j) + f(k)]^2} (\Delta M + \Delta A) = \frac{\partial C(j)}{\partial \mu_j} \qquad (5)$$

$$\frac{\frac{\partial f(j)}{\partial R_j} f(k)}{[f(j) + f(k)]^2} (\Delta M + \Delta A) = \frac{\partial C(j)}{\partial R_j} \qquad (6)$$

Onde

$$f(j) = f(\mu_j, R_j)$$
$$f(k) = f(\mu_k, R_k)$$
$$C(j) = C(\mu_j, R_j)$$
$$\Delta M = M_1 - M_2$$

$$\Delta A = A_1 - A_2$$

Reescrevendo as equações (5) e (6), resulta em

$$\frac{f(k)(\Delta M + \Delta A)}{[f(j) + f(k)]^2} = \frac{\frac{\partial C(j)}{\partial \mu_j}}{\frac{\partial f(j)}{\partial \mu_j}} \tag{7}$$

$$\frac{f(k)(\Delta M + \Delta A)}{[f(j) + f(k)]^2} = \frac{\frac{\partial C(j)}{\partial R_j}}{\frac{\partial f(j)}{\partial R_j}} \tag{8}$$

Assim, as condições de primeira ordem (C.P.O) serão respeitadas quando

$$\frac{C'_\mu(j)}{f'_\mu(j)} = \frac{C'_R(j)}{f'_R(j)} = \frac{f(k)(\Delta M + \Delta A)}{[f(j) + f(k)]^2} \tag{9}$$

Onde $C'_\mu(j) = \frac{\partial C(j)}{\partial \mu_j}, C'_R(j) = \frac{\partial C(j)}{\partial R_j}, f'_\mu(j) = \frac{\partial f(j)}{\partial \mu_j}$ e $f'_R(j) = \frac{\partial f(j)}{\partial R_j}$.

As condições de segunda ordem requerem que a derivada da função de maximização do clérigo j, dada pela equação (4), seja uma matriz Hessiana negativa semidefinida. Dessa forma tem-se que

$$C'_\mu(j)\left\{\frac{f''_\mu(j)}{f'_\mu(j)} - \frac{2f'_\mu(j)}{[f(j) + f(k)]}\right\} - C'_\mu(j) < 0 \tag{10}$$

$$C'_R(j)\left\{\frac{f''_R(j)}{f'_R(j)} - \frac{2f'_R(j)}{[f(j)+f(k)]}\right\} - C'_R(j) < 0$$

O mesmo raciocínio aplica-se para o clérigo k. Reescrevendo a equação (9) tem-se que

$$\frac{f'_R(j)}{f'_\mu(j)} = \frac{C'_R(j)}{C'_\mu(j)} = \frac{f(k)(\Delta M + \Delta A)}{[f(j)+f(k)]^2} \quad (11)$$

A equação acima indica que, em situação de equilíbrio, a taxa marginal de substituição (TMS) entre μ_j e R_j·, isto é, entre o esforço do clérigo j e seu capital religioso, deve igualar o seu custo marginal de substituição (CMS). Também informa que essas variáveis dependem do diferencial de salário, seja monetário ou não monetário.

A equação (11) indica que os valores relativos ao esforço e ao capital humano religioso escolhidos pelo clérigo j, dados, respectivamente, por μ_j e R_j , irão depender do diferencial de salário monetário e do diferencial de renda não-monetária (renda psíquica), dados, respectivamente, por ΔM e por ΔA. Aqui, diferentemente do modelo de Câmara (2002) , onde ΔM deveria ser positivo, em nosso modelo adaptado, devido à inclusão da renda não-monetária, ΔM pode assumir valor nulo, desde que ΔA seja positivo e suficientemente grande para que os clérigos participantes do torneio tenham incentivos para esforçar-se e investir em capital humano religioso. Conforme explicado no modelo simples de uma etapa, visto anteriormente, o caso dos Institutos de Vida Consagrada da Igreja Católica é um bom exemplo em que ΔM pode ser nulo, já que os clérigos regulares que a eles pertencem, não recebem salário monetário, porque são ligados ao voto de pobreza.

Ainda observando a equação (11) , pode ser percebido que um acréscimo tanto ΔM e/ou em ΔA faz aumentar a razão no lado direito da equação. Com o objetivo de manter a igualdade, a razão entre o custo marginal e o produto marginal de μ_j e R_j, no lado esquerdo, também deve aumentar de modo correspondente. Isso significa que um

aumento em ΔM e/ou em ΔA implica no aumento do esforço (μ_j) e do investimento em capital religioso (R_j) do clérigo j. Idêntico raciocínio se aplica ao clérigo k.

Nas equações (9) e (11) os efeitos das variações da função de produção do clérigo k não são constantes, já que $f(k)$ está presente tanto no numerador como no denominador das equações. Assim, aumentos em $f(k)$ quando o seu valor é suficientemente pequeno, implicarão em aumentos correspondentes em $f(j)$, até que haja equilíbrio em $f(j^*) = f(k^*)$. Além desse ponto, acréscimos em $f(k)$ implicarão em decréscimos correspondentes em $f(j)$. Isto quer dizer que o clérigo k irá responder ao aumento do esforço e do investimento em capital religioso do clérigo j de forma equivalente, com o objetivo de ganhar o torneio, conforme descrito na equação (9) até que haja equilíbrio. Além desse ponto, não será compensador, em termos de benefícios, o clérigo k aumentar μ_k e R_k , onde o custo $C(\mu, R)$ será tão elevado que o clérigo prefere não mais continuar na disputa do torneio.

A equação (11) informa o conjunto de escolhas ótimas em termos de μ^* e de R^* de modo a satisfazer as C.P.O a fim de maximizar a utilidade individual do clérigo. Assim, com o objetivo de obter a função de melhor resposta, deve-se substituir cada cesta ótima por uma variável equivalente $y = (\mu^*, R^*), \forall \mu^*, R^*$ factíveis. Com isso, a função a ser maximizada seria a seguinte

$$\max_{y_j} \frac{f(y_j)}{f(y_j) + f(y_k)} (M_1 + A_1) + \left[1 - \frac{f(y_j)}{f(y_j) + f(y_k)}\right] (M_2 + A_2) - C(y_j) \tag{12}$$

As condições de C.P.O. serão dadas por

$$\frac{f'(y_j) f(y_k)}{[f(y_j) + f(y_k)]^2} (\Delta M + \Delta A) = C(y_j) \tag{13}$$

As condições segunda ordem serão dadas por

$$D = C'(y_j)\left\{\frac{f''(y_j)}{f'(y_j)} - \frac{2f'(y_j)}{\left[f(y_j) + f(y_k)\right]^2}\right\} - C'(y_j) < 0 \quad (14)$$

A função de melhor resposta ou de reação do clérigo j será dada por

$$\frac{\partial y_j}{\partial y_k} = \frac{\left[\frac{f'(y_k)}{f(y_k)}\right]}{-D[f(y_j) + f(y_k)]}\left[f(y_j) - f(y_k)\right] \quad (15)$$

A função de reação do clérigo k será simétrica. Ambas as funções de melhor resposta estão representadas na figura a seguir
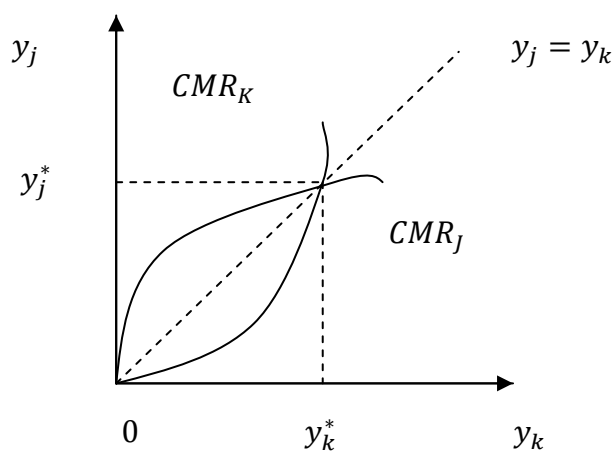
Figura 19 Curvas de melhor resposta dos clérigos
Fonte: Adaptado de Câmara (2002)

A figura 23, bem como a função de melhor resposta em (15), indicam que, considerando a existência de um equilíbrio de Nash em estratégias puras, ele resultará em $y_j^* = y_k^*$, o que implica em $\mu_j^* = \mu_k^*$ e $R_j^* = R_k^*$. Isto é, no equilíbrio, os dois clérigos irão apresentar o mesmo nível de esforço e de investimento em capital humano

religioso, onde a probabilidade de cada um deles vencer o torneio será igual a $P(J, K) = O,5$.

Adiante serão discutidas as hipóteses subjacentes ao modelo de Torneios de Promoção, bem como aplicações dessas hipóteses ao caso específico da última etapa de *Tournaments* na Igreja Católica, que é o Colégio Cardinalicio.

4.7.3 Hipóteses dos Torneios de Promoção

De modo sintético as hipóteses que podem ser obtidas do modelo de *Tournaments* são:

Hipótese 1 – Se existe homogeneidade entre os participantes do torneio, em quaisquer níveis hierárquicos onde se realiza o torneio de promoção, isso significa que os competidores devem ter habilidades semelhantes. Com isso, para que possam vencer a disputa precisam empregar o máximo de seus esforços. Para compensar os custos maiores relativos ao esforço dos agentes o diferencial de salários precisa aumentar conforme a equação (2) do modelo simples de uma etapa com dois clérigos de habilidades homogêneas apresentado anteriormente. Ou conforme a equação (9) do modelo de uma etapa e dois clérigos com capital humano religioso.

Aplicação 1- Homogeneidade das habilidades de Cardeais: Na Igreja Católica, o Colégio Cardinalício que elege o Romano Pontífice em caso de vaCância da Santa Sé é composto de Cardeais eleitores com idêntico perfil de habilidades e de qualificações, conforme será visto adiante. Isso porque, desde o ingresso na primeira ordem da hierarquia católica, exige-se que os candidatos ao ministério sacro preencham determinados critérios requeridos pelo Código de Direito Canônico, como demonstram os Cânones 1026-1052. Este Colégio é multinacional[89] e multi-étnico, com Cardeais oriundos de diversos países e etnias, mas todos eles são candidatos com possibilidades

[89] Este aspecto é reconhecido expressamente pelo Papa João Paulo II na Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis:* "Também a universalidade da Igreja está bem representada na composição mesma do Colégio Cardinalício, que reúne Purpurados dos vários continentes. Nas condições históricas atuais, a dimensão universal da Igreja parece estar suficientemente expressa pelo Colégio dos cento e vinte Cardeais eleitores, composto por Purpurados provenientes de todas as partes da terra e das mais diversas culturas." Ver em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-iiapc22021996universi-dominici-gregis_po.html (documento acessado no dia 15/12/2008). No anexo serão apresentadas tabelas referentes à origem dos Cardeais por países e continentes.

semelhantes de ocupar o posto supremo da Igreja Católica[90]. Isso porque o Código de Direito Canônico estabelece critérios universalmente padronizados para a escolha dos clérigos, desde as etapas iniciais da hierarquia católica, quanto ao preparo intelectual, moralidade e comportamento, independentemente do país de origem dos candidatos ao sacerdócio. Essa padronização de regras uniformes para o acesso aos cargos eclesiásticos, quando aplicadas na seleção de candidatos às ordens sacras, permite que sejam escolhidos para o Colégio Cardinalício clérigos católicos que estão entre os mais qualificados no mundo inteiro.

Segundo informações oficiais do Vaticano, são 68 países atualmente representados no Colégio Cardinalício e 51 países que possuem Cardeais eleitores[91]. Fatores demográficos (percentual da população católica em relação ao total) e econômicos (relativo a contribuições financeiras e ofertas para a Sé Apostólica), culturais e políticos influenciam na escolha, atualmente, quanto ao número de Cardeais que um país possa ter representado no Colégio Cardinalício (MELLONI, p.206). Dos 15 países com maior número de Cardeais eleitores, a Itália possui o maior número total de purpurados: 41, divididos de modo equânime entre eleitores (20) e não eleitores (21). Os Cardeais italianos têm 21,3% de participação no Sacro Colégio. Se for considerado apenas o conjunto de purpurados eleitores, o percentual diminui para 17,2%. Tradicionalmente a Itália é o país com maior número de Cardeais e também o que tem maior número de Pontífices eleitos. A tradição, fatores teológicos, econômicos, demográficos e políticos explicam o fato de a Itália ocupar essa posição de destaque[92] (Ver Melloni, 2001, p.206).

Ao todo, 85 países tiveram representantes no Colégio Cardinalício no período 1903-2003, um número bem expressivo quando se considera o número atual de países existentes no mundo[93].

---

[90] Ainda que a maioria dos Papas que ocuparam o posto até hoje seja de nacionalidade italiana (cf. Catholic Almanac 2009, p. 236-240).

[91] Informações obtidas no site oficial do Vaticano, disponíveis em http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_statistiche/cardinali_statistiche_continenti_po.html#Europa (acessado em 07/01/2009).

[92] Segundo Melloni (2001, p. 203) os Cardeais italianos deixaram de constituir maioria absoluta no Sacro Colégio durante o reinado de Pio XII, em um Consistório realizado em 1946, quando foi instituído um programa de internacionalização do Colégio Cardinalício. No pontificado de Paulo VI, a participação relativa de Cardeais italianos diminuiu para 1/3 do total e sob João Paulo II essa participação caiu para ¼ do total.

[93] Mas é preciso salientar que, durante o período em questão, muitos países deixaram de existir e outros foram criados.

O nível de capital humano dos membros do Colégio Cardinalício, para o período 1903-2007, pode ser aferido pela tabela 14, onde estão indicados os títulos de doutorado obtidos por Cardeais para o período considerado.

Tabela 14 Títulos de doutorado de Cardeais consagrados no período 1903-2007

Área de doutorado	Número de títulos
Teologia	198
Direito Canônico	115
Filosofia	87
Utroque iure [94]	43
Direito Civil	9
Direito	8
Letras	8
Não identificada	6
Teologia Moral	5
Escritura Sagrada	5
Teologia Dogmática	4
História	3
História Eclesiástica	3
Ciências Sociais	3
Jurisprudência	2
Sociologia	2
Teologia Sacra	2
Ciência Política	2
Medicina	2
Teologia Pastoral	1
Teologia Fundamental	1
Física	1
Economia	1
Engenharia Industrial	1
Arquitetura	1
Arquivologia	1
Belas Letras	1
Serviço Social	1
Pedagogia	1
Filologia Clássica	1
Educação	1
Letras Modernas	1
Literatura Espanhola e Portuguesa	1
Literatura Sacra	1
Total	522
Número de Cardeais criados no período	678
Total de títulos/número de Cardeais	0,77

Fonte: Elaboração própria. Dados compilados do site http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-a.htm (acessado em 23/12/2008.

[94] O Doutorado *Utroque Iure* é uma modalidade que confere o título de Doutor em duas habilitações: Direito Canônico e Direito Civil.

O período 1903-2007 corresponde ao período que inicia no Pontificado de Pio X (1903-1914) e vai até o atual Papa Bento XVI (2005-), o qual criou 38 Cardeais desde o início do seu pontificado[95], os quais somados aos 640 Cardeais criados desde 1903 e anteriores ao seu Pontificado, totalizam 678 Cardeais criados no período. Dessa lista, 337 Cardeais apresentam um ou mais títulos de doutorado em seus currículos, o que corresponde a um percentual de 49,7%. No total são 522 títulos de doutorado, o que corresponde a um percentual de 76,9% sobre o total de Cardeais consagrados no período ou 0,77 títulos de doutorado/Cardeal consagrado. Mas deve ser dito que muitos dos Cardeais com doutorado apresentam mais de um título. Dos Cardeais consagrados entre 1903-2007, alguns chegam a apresentar cinco títulos de doutorado em seus currículos, como é o caso do Cardeal italiano Francesco Morano[96] (1872-1968), que possuía títulos de doutorado em Física, Teologia, Filosofia, Direito Canônico e Direito Civil. Outros apresentam quatro títulos de doutorado, como é o caso do Cardeal alemão Joseph Höffner (1906-1987) que possuía títulos de doutorado em teologia (2), filosofia (1) e em economia (1)[97]. Outro caso que merece ser mencionado é o do Cardeal eleitor espanhol Julián Herranz Casado (1930-), pertencente à Prelazia pessoal *Opus Dei*, que possui dois doutorados em Medicina e um doutorado em Direito Canônico[98].

Em todos os aspectos, vê-se o elevado nível de capital intelectual humano no Colégio Cardinalício.

Outro dado interessante é a diversidade das áreas de titulação. São ao todo 33 Cursos. Estão contempladas as áreas de Ciências Humanas, Ciências Exatas e Ciências da Saúde. Na área de Exatas são dois títulos: Física e Engenharia Industrial. O mesmo se dá na área da Saúde, com o curso de Medicina, onde são computados dois títulos[99]. Os títulos restantes são aqueles que, diretamente ou indiretamente, estão mais relacionados aos ofícios eclesiásticos e são aqueles ligados à área de Ciências Humanas, conforme pode ser analisado na tabela 14.

No caso, por exemplo, dos dois últimos Papas, João Paulo II e o atual, Bento XVI, ambos eram Cardeais bastante prestigiados, como intelectuais e como clérigos, na

---

[95] Foram realizados dois Consistórios para a criação de Cardeais sob Bento XVI: um em 24 de março de 2006, o qual criou 15 Cardeais; e outro em 24 de novembro de 2007, que criou 23 Cardeais, totalizando 38 Purpurados.
[96] Informações em http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-m.htm#Morano (acessado em 07/01/2009).
[97] Ver informações em http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-h.htm#Hoffner (acessado em 07/01/2009).
[98] Ver http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-h.htm#Herranz (acessado em 07/01/2009).
[99] Estes dois títulos foram obtidos pelo Cardeal espanhol Julián Herranz Casado, que também possui um título de doutorado em Direito Canônico. (ver http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-h.htm#Herranz (acessado em 07/01/2009).

hierarquia católica antes de serem eleitos, cada qual a seu tempo, para o cargo de Romano Pontífice.O Cardeal Karol Wojtyla possuía cursos de doutorado em Filosofia e Teologia e era um teólogo de moral e de ética respeitado. Participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II (1962-1965). Possuía vários livros publicados, entre eles, *Love and Responsability*, de 1960. Contribuiu inclusive para a redação de *Gaudium Et Spes*, uma Constituição Pastoral. Também ajudou a escrever *Dignitatis Humanae* (ver Catholic Almanac 2009, p. 232-233).

Joseph Ratzinger fez curso de doutorado em Teologia, sendo considerado um dos maiores teólogos católicos da atualidade. Professor em diversas universidades, escreveu vários livros e participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II [1962-1965 (Catholic Almanac 2009, p. 231-232[100])].

Tanto Karol Wojtyla como Joseph Ratzinger venceram uma disputa com concorrentes semelhantemente capazes e ambos quebraram uma longa tradição de escolha de candidatos italianos para o cargo de Romano Pontífice. Karol Wojtyla, eleito como João Paulo II, foi o primeiro Papa não-italiano eleito desde o Papa Adriano VI, que reinou em 1522-1523 e Joseph Ratzinger, eleito como Bento XVI, foi o primeiro Papa alemão desde Vítor II **(**Catholic Almanac 2009, p. 236-240).

A questão da homogeneidade do preparo intelectual dos membros do Colégio Cardinalício pode ser mais bem compreendida analisando-se a tabela 15, onde estão indicados os números de títulos de doutorado, por área, e de doutores, relativos a Cardeais consagrados no período 1903-2007, de 15 países com maior representatividade no Colégio Cardinalício no período.

[100]Este Almanaque está disponível para acesso on-line em http://books.google.com.br/books?id=Nq9DfmjghUC&printsec=frontcover&dq=%22catholic+almanac+2009%22&lr=&as_brr=0&ei=_Qs4Sb6lEIOUMse20J0P#PPP1,M1 (acesso em 04/12/2008).

Tabela 15 Títulos de doutorado de Cardeais consagrados no período por países selecionados 1903-2007

Área de doutorado	Itália	Espanha	Alemanha	França	EUA	Canadá	Polônia	Brasil	Áustria	Argentina	Bélgica	Índia	Hungria	México	Irlanda	Total
Teologia	72	11	17	13	5	7	2	4	5	2	5	2	5	3	2	155
Direito Canônico	53	12	2	3	4	3	4	1		3	1	5	1			92
Filosofia	38	2	4	3	1	5	2	2	1	2	1			1		62
Utroque iure	30	1					1		1							33
Direito Civil	9				1											10
Direito	2	1			1		1									5
Letras	5			1				1								7
Não identificada	1			1	1	1	1									5
Teologia Moral							3									3
Escritura Sagrada	1			1	1											3
Teologia Dogmática	1		1			1										3
História				1		1										2
História Eclesiástica	2															2
Ciências Sociais							1									1
Jurisprudência	2															2
Sociologia															1	1
Teologia Sacra					2											2
Ciência Política	1															1
Medicina		2														2
Física	1															1
Economia			1													1
Belas Letras	1															1
Serviço Social					1											1
Filologia Clássica	1															1
Letras Modernas	1															1
Lit. Espanhola e Port.					1											1
Literatura Sacra								1								1
Total	221	29	25	23	18	18	15	9	7	7	7	7	6	4	3	399
Nº de Cardeais doutores	118	22	19	17	17	11	13	7	7	4	7	7	5	4	3	261

Fonte: Elaboração do autor. Os dados foram compilados de http://www.fiu.edu/~mirandas/essay.htm (acessado em 07/01/2009).

Os 15 países representados na tabela 15 são aqueles que tiveram o maior número de Cardeais consagrados no período 1903-2007. A Itália, obviamente, pelo maior número de Cardeais consagrados no período (218), quase metade do total, tem também o maior número absoluto de títulos de doutorado obtidos por Cardeais: 221, de um total de 118 Cardeais doutores. Isso resulta nas seguintes médias: 1,01 títulos de doutorado/Cardeal consagrado, 1,87 títulos de doutorado/Cardeal doutor e 0,54 Cardeal doutor/Cardeal consagrado. Isto é, na média, há um título de doutorado por Cardeal italiano. Também na média todo Cardeal italiano que é doutor tem pelo menos quase dois títulos de doutorado.

A Espanha vem em segundo lugar na tabela em número de títulos de doutorado de Cardeais: 29, de um total de 22 Cardeais doutores, sendo que no período foram consagrados 39 Cardeais espanhóis. Assim, as médias espanholas são as seguintes: 0,74 títulos de doutorado/Cardeal consagrado, 1,32 títulos de doutorado/Cardeal doutor e 0,56 Cardeal doutor/Cardeal consagrado. Como se vê essa última média (0,56) é semelhante àquela apresentada pela Itália (0,54).

Em terceiro lugar, em termos de número de títulos de doutorado obtidos, está a Alemanha, com 25 títulos, de um total de 19 Cardeais doutores, sendo que foram 28 os Cardeais alemães consagrados. As médias germânicas são: 0,89 títulos de doutorado/Cardeal consagrado, 1,32 títulos de doutorado/Cardeal doutor e 0,68 Cardeal doutor/Cardeal consagrado.

Na tabela 16 estão apresentadas essas médias por país, bem como o desvio padrão da amostra e o coeficiente de variação, relativamente aos países selecionados para os indicadores selecionados, isto é, títulos de doutorado/Cardeal consagrado, títulos de doutorado/Cardeal doutor e Cardeal doutor/Cardeal consagrado. As médias também estão apresentadas no gráfico 1, onde pode ser visualizada facilmente uma comparação destas entre os países.

Tabela 16 Médias dos países selecionados (1903-2007)

País	Títulos de doutorado/Cardeais Consagrados	Títulos de doutorado/Cardeais doutores	Cardeais doutores/Cardeais Consagrados
Itália	1,01	1,87	0,54
Espanha	0,74	1,32	0,56
Alemanha	0,89	1,32	0,68
França	0,41	1,35	0,30
EUA	0,39	1,06	0,37
Canadá	1,29	1,64	0,79
Polônia	0,83	1,15	0,72
Brasil	0,50	1,29	0,39
Áustria	0,70	1,00	0,70
Argentina	0,64	1,75	0,36
Bélgica	0,78	1,00	0,78
Índia	0,78	1,00	0,78
Hungria	0,75	1,20	0,63
México	0,40	1,00	0,40
Irlanda	0,33	1,00	0,33
Média	0,79	1,53	0,33
Desvio-padrão da amostra	0,26	0,29	0,18
Coeficiente de variação	32,91%	18,95%	54,54%

Fonte: Elaboração do autor. Dados, até 2003, obtidos em http://www.fiu.edu/~mirandas/1903-2003-country.htm . Para dados posteriores, vre http://www.fiu.edu/~mirandas/consistories-xxi.htm (acessados em 07/01/2009).

A Itália apresenta, de acordo com a tabela 16, a maior média no indicador títulos de doutorado/Cardeais doutores: 1,87. A média geral do conjunto de países selecionados é 1,53. O Canadá possui a maior média em dois indicadores: títulos de doutorado/Cardeais consagrados (1,29) e Cardeais doutores/Cardeais consagrados (0,79). As médias gerais para esses indicadores são, respectivamente, 0,86 e 0,52.

O indicador que apresenta o menor grau de dispersão relativa estatística das três séries de indicadores apresentadas é o coeficiente de variação do indicador títulos de doutorado/Cardeais doutores, cujo valor é 18,95%. Isso aponta que o conjunto de países selecionados apresenta maior homogeneidade nesse indicador.

As médias também estão apresentadas no gráfico 1, onde pode ser visualizada facilmente uma comparação destas entre os países.
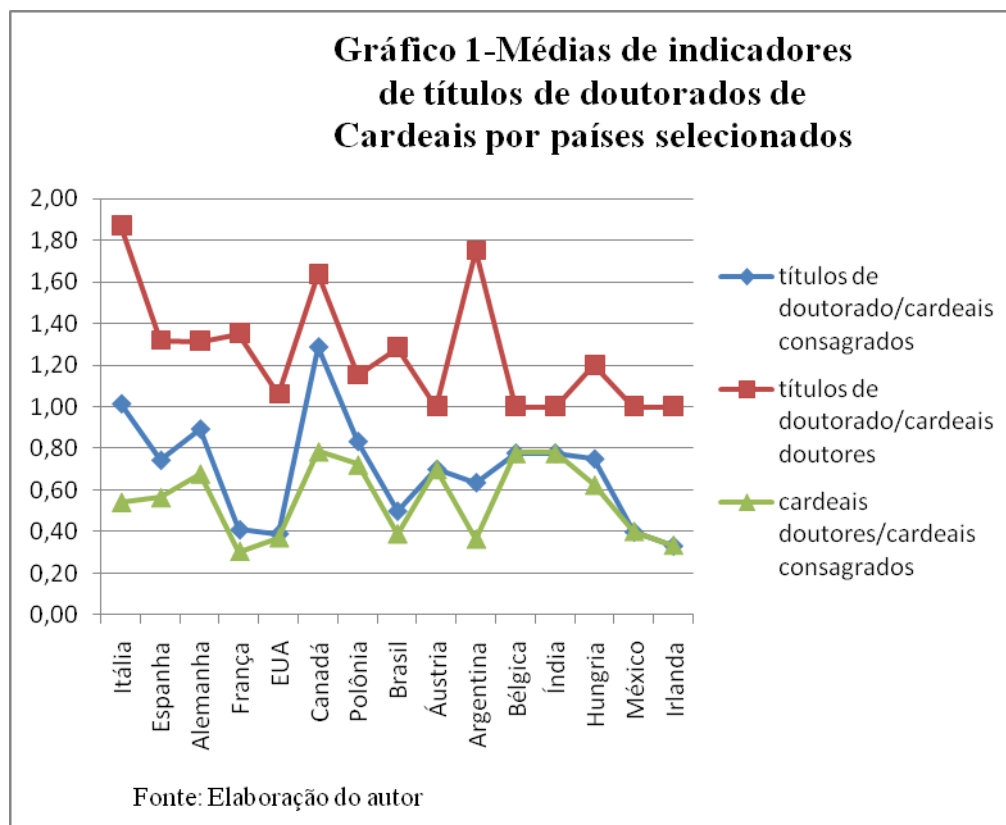
Gráfico 1 Médias de indicadores de títulos de doutorados de Cardeais por países selecionados

Aplicação 2- Compensações/benefícios: Um Cardeal, ao ser eleito Romano Pontífice, passa a usufruir de imensos privilégios, conforme visto anteriormente, na forma de títulos (Bispo de Roma, Pontífice Romano da Igreja Universal, Primaz da Itália, Arcebispo Metropolita da Província Romana, Soberano do Estado da Cidade do Vaticano, etc.) e de símbolos de poder e de autoridade (batina, faixa e solidéu de cor branca, Anel do Pescador, Pálio Petrino – que indica sua jurisdição universal, etc.) que lhe permite exercer uma influência em nível planetário, de modo que o Romano Pontífice é, de fato, um dos homens mais poderosos do mundo. Seu cargo lhe confere, dentre outras coisas, o direito de emitir Encíclicas Pastorais que devem regular o comportamento de mais de um bilhão de católicos. O Romano Pontífice é uma personalidade com visibilidade permanente na mídia e suas aparições públicas são motivo de atração para milhares de pessoas. Suas visitas como Chefe de Estado do Vaticano a outras nações alcançam repercussão nos países visitados qual nenhum outro governante, dada a dimensão simbólica do cargo que ocupa. Sua capacidade de liderança ultrapassa o domínio religioso, pois que também é Chefe de Estado, atingindo

o domínio político, intelectual e econômico[101], já que, por exemplo, busca intervir pessoalmente para a solução de conflitos graves, como foi o caso do conflito entre EUA e URSS, por causa dos mísseis nucleares soviéticos instalados em Cuba e que quase levaram aqueles dois países ao confronto nuclear, onde o Papa João XXIII exortou aos líderes das nações envolvidas para que agissem com prudência. Ao Papa João Paulo II, por exemplo, é atribuída parte da influência pela queda do Comunismo na Europa Oriental e na União Soviética.

Sob a perspectiva da Teoria dos torneios, esses prêmios são compensações ganhas por um Romano Pontífice eleito, em decorrência do esforço exigido de um clérigo católico no desempenho de suas funções, ao longo de sua carreira eclesiástica, em vários níveis hierárquicos, para que possa alcançar o posto de Cardeal no Colégio Cardinalício e, eventualmente, ser eleito como Romano Pontífice em caso de sede vacante. Quando analisa-se o nível de capital humano acumulado pelos Cardeais, individualmente, chega-se à conclusão de que existe homogeneidade no conjunto dos membros do Colégio Cardinalício, independentemente de seu país de origem. Para que algum desses Cardeais possa ser eleito para o cargo de Romano Pontífice, conforme a hipótese 1, precisa de fato apresentar o máximo esforço e destacar-se relativamente aos demais, já que o nível de competitividade, no que refere-se ao preparo intelectual e religioso, é elevado.

---

[101] Conforme mostrado anteriormente, essa capacidade de influência foi ainda maior na Antiguidade e na Idade Média. Conforme Delgado de Carvalho:
"(...) subsistia ainda a tradição medieval da supremacia política da Santa Sé, que reconhecia a Roma o direito de dispor das terras e dos povos: Adriano IV, papa inglês (1154-59), havia dado a Irlanda ao rei da Inglaterra e Sisto IV as Canárias ao rei de Castela (1471-84). Baseava-se isso, em parte, sobre o fato de um Édito de Constantino ter conferido ao papa Silvestre a soberania sobre todas as ilhas do globo; ora, isso porque as terras a descobrir eram todas, então, supostas serem exclusivamente ilhas (LIMA, Oliveira. Descobrimento do Brasil. Livro do Centenário (v. III), Rio de Janeiro: 1900)".Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado_de_Tordesilhas, acessado em 05/12/2008).
Para citar alguns outros exemplos do incomparável poder temporal dos Pontífices no passado: o Papa Júlio II [a quem Royal (2006, p.171 chama de "*warrior pope*") , em 1506, aprovou a divisão, por meio de uma linha geográfica imaginária, do chamado Novo Mundo entre as duas maiores potências mundiais da época, Espanha e Portugal, pelo Tratado de Tordesilhas. O Papa Leão III (795-816) foi quem coroou Carlos Magno imperador do Sacro-Império Romano Germânico. (BROWN, 1999, p.292). Gregório IV (827-844) proclamou: " O Papa é o senhor das coroas e tem o poder de desobrigar os súditos do juramento de fidelidade". Gregório VII (1073-1085) impôs uma penitência severa a Henrique IV, rei da Alemanha, porque este se recusou a cumprir determinações papais. Ficou descalço durante três dias na neve, na cidade de Canossa, até que Gregório VII revogasse a excomunhão. Já Frederico Barbarossa , Imperador da Alemanha, teve que beijar os pés do Papa Alexandre III (1159-1181) e permitir que este pisasse no seu pescoço. Este mesmo Papa excomungou o rei João da Inglaterra, o qual teve que aceitar ser um vassalo do Pontífice a fim de ser readmitido na comunhão da Igreja (R.J.STURZ, in ELWELL, 1990, v.III, p. 92-93).

Hipótese 2 – Deve existir uma relação inversa entre a expectativa de vida ativa de um agente e a remuneração recebida pelo mesmo a fim de compensar o esforço. Isso é necessário porque, com a expectativa de um período de atividade menor, o agente terá menos oportunidades para participar de torneios e de vencer.

Aplicação: No passado, na época do Império Romano e antes do reinado de Constantino, o clero cristão, em geral e, em particular, os primeiros Bispos de Roma, devido à sua influência sobre as demais igrejas cristãs, eram os primeiros alvos, em época de perseguição, por parte de imperadores pagãos, como foi o caso da perseguição movida contra o clero cristão pelo imperador Maximino I Trácio (235-328 d.C , cf. KNIGHT, A.; ANGLIN, 2001, p.223). Sendo assim, muitos dos primeiros Bispos de Roma morreram martirizados, como é o caso de Fabiano, na perseguição movida pelo imperador Décio (249-251 d.C). Depois da morte de Fabiano, durante algum tempo o cargo ficou vago, já que possíveis candidatos temiam sofrer o mesmo destino. A expectativa de vida ativa dos líderes da Igreja romana, nessas épocas conturbadas e perigosas, era reduzida. Cornélio, Lúcio I, Estevão I e Sixtus II, que eram Pontífices Romanos na época das chamadas Sétima e Oitava perseguições gerais (KNIGHT, A.; ANGLIN, 2001, p.23-28,33-35), governaram em média apenas 2 anos (Catholic Almanac 2009, p. 237), porque foram todos martirizados.

Aliás, considera-se que dos mais de 30 Bispos iniciais de Roma antes do reinado de Constantino, que tomou o poder em 313 d. C. juntamente com Licínio, apenas seis deles não foram martirizados. Além das grandes responsabilidades de conduzir um grande rebanho, viviam na iminência de serem mortos por imperadores romanos hostis. Evidentemente, um cargo como esse trazia bastante risco, apesar dos seus privilégios na forma de prestígio, honra e influência sobre os cristãos espalhados pelo Império Romano. A grande preeminência do Bispo de Roma era acompanhada pelo perigo de estar à frente do cargo em caso de decretos de perseguição. Apenas a recompensa de ordem espiritual, chamada por Stark de compensadores (STARK, 1996, p.36), ou de renda psíquica por Zech (2001), poderia incentivar candidatos a almejarem o cargo de líder da Igreja romana numa época em que o Cristianismo era considerado, por muitos imperadores, políticos e intelectuais pagãos, como uma ameaça às instituições e à existência do Império Romano. O próprio martírio de um clérigo como o Bispo de Roma o transformava em um herói da fé. O seu nome passava a ser venerado, honrado aos olhos de toda a comunidade cristã. Morrer pela fé cristã passou a ser uma grande honra, porque o nome do martirizado passaria a ser lembrado como o de alguém cujo

exemplo deveria ser seguido. Isso também era uma espécie de compensação para aqueles que, como o Bispo de Roma, ocupavam cargos tão expostos à violência em tempos de perseguição, pois tinham a convicção de que, em caso de serem martirizados, a sua vida e a sua obra jamais seriam esquecidos.

Essa situação só a veio a se modificar de forma definitiva após a publicação do Édito de Milão, elaborado em conjunto por Constantino e Licínio em 313 d. C, documento este que estabeleceu a neutralidade do Estado Romano em relação a todas as religiões, incluindo o Cristianismo, determinando também que os bens tomados aos cristãos e leiloados em hasta pública fossem devolvidos aos seus donos, sem direito a indenização, por parte dos compradores (BETTENSON, 2007, p. 49-50).

Atualmente, os fatores que podem encurtar a vida ativa dos Pontífices Romanos, no exercício de seu cargo, são de outra natureza, porque estão ligados à própria dinâmica e estrutura hierárquicas da Igreja da qual são os representantes máximos[102]. A estrutura extremamente hierarquizada da Igreja Católica implica em que os candidatos diretos ao cargo de Romano Pontífice em caso de vaCância da Santa Sé, pelo perfil e responsabilidades inerentes ao cargo, tenham que apresentar credenciais e habilidades necessárias exigidas ao desempenho da função, em tal extensão e magnitude, que só poderiam ser adquiridas em um prazo relativamente longo de tempo. Daí que a média de idade dos Cardeais eleitos para o cargo de Pontífice Romano, em geral, é relativamente elevada.

Os Cardeais eleitores do Colégio Cardinalício– os que apresentam, no caso de vaCância da Santa Sé, as maiores probabilidades de serem eleitos para o cargo de Romano Pontífice – normalmente são homens de terceira idade ou próximos a isso, que, ao serem eleitos para o posto, pela sua idade, têm uma expectativa de reinado não muito longa, embora haja exceções. Esses Cardeais reúnem um alto nível de capital humano e religioso, experiência administrativa e eclesiástica que lhes habilitam ao exercício do cargo de Pontífice Romano.

O Cardeal Karol Wojtyla, eleito como Papa João Paulo II aos 58 anos, tornou-se, à época, o Papa mais jovem desde Pio IX (1846-1878). Tomando posse do cargo em 16 de outubro de 1978, reinou quase 28 anos, falecendo em abril de 2005. Seu reinado, o

[102] Mas mesmo os riscos de morte por causas violentas e não-naturais, que no passado aconteciam principalmente por causa de perseguições religiosas, as quais redundavam em martírio dos primeiros Papas, não estão de todo afastados atualmente, como visto na tentativa de assassinato do Papa João Paulo II pelo turco Mehmet Ali Agca em 1981, ainda que por motivos diferentes ou não-esclarecidos (ver Catholic Almanac 2009, p. 233-234).

mais longo de um Papa eleito no século XX, é considerado também o terceiro mais longo da história de quase dois milênios do Papado. O atual Romano Pontífice, Bento XVI, quando eleito, tinha 78 anos recém-completados. A idade média dos Papas eleitos no século XX foi de, aproximadamente, 65 anos (ver Catholic Almanac 2009, p. 231-232, 241-246).

No entanto, na prática, conforme mostrado anteriormente, os Papas eleitos no século XX, excluindo o Papa João Paulo I, que reinou apenas 33 dias, permaneceram, em média, 15,7 anos no cargo, já que os ocupantes do posto de Romano Pontífice recebem um mandato vitalício, que devem ocupar até a sua morte. Isso indica que, mesmo sendo eleitos com uma idade relativamente elevada para o posto de *CEO* da Igreja Católica, os Papas, são, em geral, pessoas que atingem, em média, relativamente a *CEO*s de outras corporações, quer sejam seculares ou religiosas, uma longevidade elevada no exercício de seus mandatos pontificais, já que contam com mandato vitalício.

Hipótese 3 – Um torneio estruturado com muitas etapas classificatórias[103], para a obtenção do prêmio final, fornece o estímulo necessário aos participantes envolvidos na disputa, para que sejam incentivados a esforçar-se ao máximo, mesmo que a remuneração inicial seja relativamente modesta. A condição para isso é que o prêmio final, o principal catalisador do esforço dos agentes, seja elevado, de modo a induzir os competidores a superarem as dificuldades das várias etapas do torneio e conseguirem vencer.

Aplicação: A Igreja Católica é uma organização com numerosos níveis de hierarquia. Do ingresso no diaconato, que é a primeira ordem do sacramento, até o posto de Romano Pontífice, existem vários níveis hierárquicos, conforme mostrado anteriormente, passando, resumidamente, por, Vigário paroquial, Presbítero-Pároco, Bispo Coadjutor, Bispo diocesano, Arcebispo coadjutor, Arcebispo Metropolitano e Cardeal, embora não necessariamente um diácono tenha que percorrer linearmente essas etapas, já que algumas poderão ser suprimidas, como é o caso de um Presbítero que

[103] As reformas moralizadoras introduzidas pelo Concílio de Trento (1545-1563), como a necessidade de preparo em Seminário para o exercício do sacerdócio católico, representam a estruturação de um torneio de promoção com mais etapas classificatórias, o que repercutiu positivamente no preparo de clérigos da Igreja Católica por meio da disciplina eclesiástica.

pode ser ordenado diretamente Cardeal, sem precisar ter exercido previamente cargos como Bispo ou Arcebispo (Cânon 351 §1)[104].

Na realidade, o custo de entrada na carreira eclesiástica pode ser bastante elevado, dados os padrões exigidos dos candidatos ao sacerdócio. E isso funciona como um *screening*. Aqueles que ingressam em um instituto de vida religiosa como noviços, por exemplo, devem fazer o tríplice voto de castidade, pobreza e obediência, da forma como estão expressos nos Cânones 599-601 do CDC. Evidentemente, esse tríplice voto representa um custo psíquico elevado de entrada numa ordem religiosa e nem todos são aptos a professar este juramento. Mas àqueles que se esforçarem por manter efetivamente esses votos, promete-se o recebimento de uma renda psíquica na forma de *status* e de prestígio, diante da ordem e diante da comunidade católica em geral, por meio do estímulo à imitação de Cristo, que foi o exemplo perfeito de castidade, obediência e pobreza, sendo apontado como modelo para incentivar a prática daqueles votos (Cânones 600 e 601 do CDC).

No caso do voto de castidade[105], o religioso compromete-se a renunciar perpetuamente ao direito de contrair matrimônio e constituir família, além de abster-se de qualquer forma de atividade sexual[106].

Pelo voto de pobreza, o religioso compromete-se a renunciar formalmente à posse e à aquisição de bens materiais. No caso do voto de pobreza, após a profissão perpétua de renúncia aos bens, o que também deve estar validado pelo direito civil, qualquer modificação nessa disposição, por justa causa, para praticar qualquer ato referente a bens temporais, deve ter o consentimento do Superior competente, pelo direito próprio (Cânon 668, §1 e 2). Após o religioso renunciar plenamente aos bens temporais, tudo o que adquirir pelo seu trabalho, pertencerá ao instituto ao qual está

[104] Existem casos raros de ordenações que foram dadas cumulativamente em um espaço curto de tempo, como foi o caso de Ambrósio, Bispo de Milão, um dos doutores da Igreja, o qual recebeu o batismo e várias ordenações eclesiásticas, para ser incardinado como Bispo, em apenas uma única semana (V. L. WALTER *in* ELWELL, 1988, v.1, p.120).

[105] Esse voto é identificado como sinal do mundo futuro e promete maior fecundidade a um coração não-dividido (Cânon 599), isto é, maior alegria e satisfação a quem não tenha que se dividir entre o seu Deus e sua família, de acordo com os ensinamentos do apóstolo Paulo na primeira Epístola de Paulo aos Coríntios 7.32-34.

[106] O voto de castidade e o voto de celibato, apesar de semelhantes, têm algumas diferenças. O primeiro é exigido, juntamente com o voto de pobreza e de obediência, àqueles que ingressam em uma ordem religiosa regular. Fazendo o voto de castidade, o candidato à ordem religiosa renuncia a contrair matrimônio e a evitar qualquer forma de atividade sexual, como fornicação e prostituição. O voto de celibato, exigido àqueles que pretendem ingressar nas ordens seculares, obriga o candidato a permanecer solteiro. Mas como não é permitida ao clérigo de uma ordem secular a prática de concubinato, por exemplo, este também precisa observar a continência sexual perpétua dos religiosos das ordens regulares. Para uma discussão do celibato sob a perspectiva da Ciência econômica ver Benz; Frank; Meister (2005).

ligado, perdendo a capacidade de adquirir e de possuir por si e para si mesmo (Cânon 668 § 3, 5).

Quanto ao voto de obediência, os religiosos obrigam-se a submeter a sua vontade a seus legítimos superiores (Cânon 601). No caso de clérigos ligados a institutos de vida religiosa, estes não poderão nem mesmo afastar-se da casa religiosa onde vive sem o consentimento do seu Superior. Se tiver que ausentar-se da casa religiosa, por motivo justificado e com a licença do Superior, isso não poderá durar por mais de um ano, a não ser em caso de doença, estudos ou em razão de exercício de Apostolado em nome do instituto (Cânon 665 §1).

Hipótese 4 – Quanto mais competidores houver para cada etapa, maior deve ser o "*pay-off*" do vencedor, a fim de que valha a pena concorrer. Existe uma relação inversa entre o número de candidatos de um torneio de promoção e a probabilidade de vencer o concurso, exigindo uma remuneração maior para estimular a participação dos agentes. O benefício esperado é o retorno pela conquista do prêmio multiplicado pela probabilidade de obtê-lo. Os riscos elevados de ser preterido na disputa elevam os custos marginais da alocação do esforço e diminuem o nível de esforço que os agentes empregam na competição.

Aplicação: É interessante observar que, teoricamente, todos os Cardeais, eleitores e não eleitores, têm condições de serem eleitos para o cargo de Romano Pontífice, embora existam aqueles que são apontados, por seu poder e influência, como sendo os favoritos para a disputa, segundo a imprensa e os vaticanistas, onde estes favoritos são chamados *papabiles* ou papáveis. Mas nem sempre os *papabiles* vencem a disputa[105].

Quando a Santa Sé está vacante, quem assume o seu governo é o Colégio Cardinalício, mas apenas nas questões referentes a despachos ordinários e inadiáveis e para a preparação dos procedimentos necessários à eleição do novo Pontífice[106]. É um caso em que os Cardeais, que se assemelham em suas funções a vice-presidentes de uma corporação secular, atuam, de modo limitado, como um colegiado substituto do *CEO* da Igreja Católica, que é o Romano Pontífice, quando da vaCância da Sé de Roma. Também deve ser observado que nesse Colégio, que elege o Romano Pontífice no caso

---

[105] Ver informações em http://pt.wikipedia.org/wiki/Conclave_de_2005 (acessado em 11/12/2008).

[106] Conforme disposto no Capítulo Primeiro, artigo primeiro e artigo segundo da Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis.* Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_po.html (documento acessado no dia 10/12/2008).

de Sé vacante, se cada Cardeal se lançasse candidato e votasse em si mesmo, obviamente não haveria possibilidade de escolha. Por isso é necessário que haja um consenso para ser obedecida a regra que estabelece que o Romano Pontífice deve ser escolhido por dois terços dos votos[106] .

Todo o Cardeal eleitor tem a voz ativa e passiva na eleição para Romano Pontífice em caso de vaCância da Sé Romana. Isto quer dizer, respectivamente, que podem tanto votar como ser votados. Podem tanto eleger como serem eleitos para Romano Pontífice. O que for julgado mais apto para o exercício do cargo será eleito. No entanto, não apenas Cardeais podem ser eleitos para o cargo de Romano Pontifice em caso de sede vacante, conforme dito anteriormente, mas, em tese, qualquer católico batizado, conforme deixa implícito o artigo 83 da Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis*. Lançados os nomes, para que seja eleito o Romano Pontífice, o número de dois terços do Colégio de eleitores deve ser alcançado. Se, após a apuração dos votos, esse número mínimo não for obtido, procede-se à nova votação até que a regra eleitoral seja respeitada. Se depois de sucessivas votações não se tiver chegado a um acordo, a Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis* estabelece em seu artigo 75 que:

> Se as votações não tiverem êxito, mesmo depois de ter procedido como estipulado no número precedente, os Cardeais eleitores serão convidados pelo Camerlengo a darem a sua opinião sobre o modo de proceder, e proceder-se-á segundo aquilo que a maioria absoluta deles tiver estabelecido. Todavia não se poderá renunciar à exigência de haver uma válida eleição, ou com a maioria absoluta dos sufrágios ou votando somente os dois nomes que, no escrutínio imediatamente anterior, obtiveram a maior parte dos votos, exigindo-se, também nesta segunda hipótese, somente a maioria absoluta.

Uma vez isso tendo acontecido, é feito o anúncio do novo Romano Pontífice ao público pelo Cardeal Protodiácono (Cânon 335 §2).

[106] As regras gerais para a eleição em casos de eleições canônicas gerais estão dispostas nos Cânones 164-179 do CDC e os de postulação de candidatos estão contidos nos Cânones 180-183. No caso específico da vaCância da Santa Sé e da eleição do Romano Pontífice, bem como o número de votos necessários para um Pontífice ser declarado eleito, as diretrizes estão estabelecidas na Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis.*

4.7.4 O tempo da promoção no processo de seleção em torneios e a sinalização em organizações religiosas

Enganos e injustiças, no que se refere à seleção do competidor mais qualificado para ocupar uma determinada função em uma firma religiosa, são menos prováveis de ocorrer quando os torneios de promoção têm um prazo maior de duração, conforme será visto aqui. Geralmente a promoção de clérigos nas organizações religiosas, principalmente naquelas mais hierarquizadas e para os cargos mais elevados, envolve um prazo dilatado de tempo. Isso é necessário, dentre outros motivos, para que o seu desempenho e o seu nível de comprometimento com os objetivos da organização sejam observados e avaliados de forma sistemática, minimizando a possibilidade de fazerem-se escolhas equivocadas. A Igreja Católica Romana oferece um bom exemplo para esse caso. Essa é a Igreja com o maior nível de hierarquias existente (ZECH, 2001, p.327). Tal estrutura, em ordem crescente de importância e de forma resumida, seria: Diácono, Presbítero, Bispo, Arcebispo, Cardeal e Romano Pontífice. Conforme visto anteriormente, a admissão ao diaconato requer do candidato pelo menos cinco anos de estudo no curso filosófico-teológico (1032 § 1). A partir daí, o religioso terá condições de celebrar cerimônias como batismos e casamentos. Evidentemente, para algum clérigo alcançar o posto de Romano Pontífice, o "*CEO*" máximo da Igreja Católica, terá que revelar-se um candidato excepcional ao longo de toda a sua vida, depois de ter passado por sucessivas etapas de promoção hierárquica.

O modelo aqui apresentado é o mesmo de Lazear (1998 cap 9). Supõe-se, inicialmente, que existam dois competidores disputando a mesma função. O mais capaz deles tem probabilidade P de vencer o torneio a cada nova etapa com $P > \frac{1}{2}$. Se houvesse apenas uma etapa, o competidor mais capaz venceria a disputa durante uma parte p do tempo e o menos capaz estaria vencendo a disputa durante uma parte $(1-p)$ do tempo. Se o torneio tivesse pelo menos três rodadas ou etapas, o competidor mais capaz deveria vencer pelo menos duas etapas, com a probabilidade dada por

$$\binom{3}{2} p^2(1-p) = \frac{3!}{2!\ 1!} p^2(1-p) = 3p^2(1-p)$$

É possível que o competidor mais capaz também vença as três etapas do torneio, o que terá a seguinte probabilidade de acontecer

$$\binom{3}{3} p^3 = p^3$$

Assim, a probabilidade de que o competidor mais capaz consiga vencer as três disputas do torneio e conquiste o objetivo almejado é dada por

$$p^3 + 3p^2(1-p)$$

Em uma etapa, a probabilidade de o competidor vencer a disputa é dada por p. Em três rodadas, teremos que

$$p^3 + 3p^2(1-p) > p \quad \text{para} \quad \frac{1}{2} < p < 1$$

Dessa forma, pode-se concluir que o competidor mais capaz terá uma probabilidade maior de vencer um torneio com três etapas do que um torneio com uma única etapa.

Considerando um torneio com N etapas, a probabilidade que o competidor mais capaz venha a vencer o torneio é dada por

$$\sum_{X=\frac{N+1}{2}}^{N} \frac{N!}{X!(N-X)!} p^X (1-p)^{(N-X)} \qquad (1)$$

A qual é crescente em N para qualquer $p > \frac{1}{2}$.

Aplicação: Começando na base[107] da hierarquia católica, é exigido dos aspirantes ao Presbiterado que sejam admitidos ao diaconato somente depois de completarem vinte e três anos de idade e também concluírem o quinto ano do curso filosófico-teológico e exercer o diaconato por tempo conveniente, a ser determinado pelo Bispo Diocesano, antes de ser consagrado a Presbítero. O candidato ao diaconato permanente, sendo não-casado, só pode ser admitido nesta ordem após completar vinte e cinco anos de idade. Sendo casado, apenas depois de completar trinta e cinco anos de idade, e apenas com o consentimento por escrito da esposa (Cânones 1031, §1 e 2; 1032,§1 e 2).

É necessário também que aqueles que aspiram ao diaconato, seja permanente ou temporário, exerçam antes, por tempo específico, os ministérios de leitor e de acólito, que é um ministro extraordinário da sagrada comunhão (Cânones 910 § 1 e 943). Entre a recepção do acolitato e do diaconato requer-se um período mínimo de seis meses (1035 §2). Tendo concluído o seu currículo de estudos, antes de ser promovido ao presbiterado, o diácono deve ter participação no ministério pastoral, exercendo a ordem diaconal, por tempo específico a ser determinado pelo Bispo ou Superior maior competente (Cânon 1032 §2). Para ser ordenado presbítero o candidato deve, em primeiro lugar, receber o grau inicial de Sacramento da Ordem, que é o de diácono, e entre esta ordenação e a de presbítero exige-se um período mínimo de seis meses (Cânon1031 §1). Além disso, o candidato a presbítero deve ter pelo menos vinte e cinco anos de idade, conforme o Cânon 1031 §1.

Para ingressar na ordem episcopal, além de outras exigências expressas no Cânon 368 do CDC, está a de que o candidato tenha pelo menos trinta e cinco anos de idade completos e de que tenha sido ordenado como presbítero há pelo menos cinco anos.

Um caso interessante onde o tempo desempenha um critério explícito para a promoção automática é aquele em que, decorridos dez anos a partir da sua ordenação como Cardeal-Diácono, o clérigo pode optar por ser promovido automaticamente para a

[107] Para ingressar no noviciado é exigido que os candidatos tenham pelo menos dezessete anos de idade (Cânon 643 §1).

ordem Presbiteral do Colégio Cardinalício, obtendo precedência sobre todos os que forem promovidos ao Cardinalado depois dele, conforme estabelece o Cânone 350 do CDC:

> § 5. Mediante opção manifestada em Consistório e aprovada pelo Romano Pontífice, os Cardeais da ordem presbiteral, respeitada a prioridade de ordem e promoção (grifo nosso), podem passar a outro título; e os Cardeais da ordem diaconal, a outra diaconia e, se tiverem permanecido por um decênio completo (grifo nosso) na ordem diaconal, também à ordem presbiteral.
>
> § 6. O Cardeal que por opção passa da ordem diaconal para a ordem presbiteral obtém a precedência (grifo nosso) sobre todos os Cardeais presbíteros que foram elevados ao Cardinalado depois dele.

Outro caso interessante é aquele em que, quando da vaCância da Sé Romana, acharem-se vagos os cargos de Camerlengo ou de Penitenciário-Mor, a Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis* determina, no artigo 15 do Capítulo terceiro, em caso de empate para a eleição secreta de qualquer um desses cargos, que

> Será designado aquele que pertencer à ordem mais elevada (grifo nosso), ou, dentro da mesma ordem, aquele que primeiro tiver sido criado Cardeal (grifo nosso). Enquanto não for eleito o Camerlengo, as suas funções serão exercidas pelo Decano do Colégio ou, no caso da sua ausência ou legítimo impedimento, pelo Vice-Decano ou pelo Cardeal mais velho (grifo nosso) segundo a ordem habitual de precedência, em conformidade com o nº 9 desta Constituição, o qual poderá tomar, sem demora, as decisões que as circunstâncias aconselharem.

Essa passagem evidencia a importância do nível hierárquico e do tempo de promoção para decidir-se o critério de escolha para dois cargos importantes na estrutura da Igreja Católica, isto é, o de Camerlengo e o de Penitenciário-Mor, no caso em que uma votação secreta terminou empatada. Até mesmo no caso em que o Romano Pontífice eleito tiver que receber a ordenação episcopal, caso não a tenha, o tempo de promoção poderá ser o critério utilizado em caso de impedimento do Decano e do Vice-decano, onde a tarefa de conferir a ordenação episcopal ao Romano Pontífice eleito caberá ao Cardeal mais antigo da ordem episcopal (Cânon 355 §1). O tempo também é

o critério utilizado, em caso de vacância do ofício de Decano e do Vice-Decano, para a determinação da presidência do grupo que irá escolher o novo Decano (Cânon 352 §2).

É exigido um tempo relativamente longo para que um clérigo católico, a começar da primeira ordem do sacramento, que é o diaconato, possa ter condições, como Cardeal, de ser eleito Romano Pontífice. Conforme foi mostrado anteriormente, os Papas eleitos no século XX tinham uma idade média de 65 anos de idade (ver *Catholic Almanac* 2009, p. 231-232, 241-246).

Considerando a escolha de um Romano Pontífice como um torneio de promoção de N etapas, a probabilidade de que o clérigo católico mais habilitado venha a vencer o torneio de várias etapas da hierarquia católica e ser eleito Papa pode ser representada como a fórmula mostrada anteriormente na equação (1). Essa probabilidade, que é crescente em N para qualquer $p > \frac{1}{2}$, indica que o torneio de promoção da Igreja Católica, considerando a estrutura simplificada mencionada anteriormente, incluindo Diácono, Presbítero, Bispo, Arcebispo, Cardeal e Romano Pontífice ($N = 6$ etapas), não tem a mesma capacidade de escolher o candidato mais bem preparado que uma estrutura mais próxima da real estrutura hierárquica da Igreja Católica, que possui um número bem maior de níveis. Isto é, quanto maior o número de etapas, maior a probabilidade de que o candidato mais qualificado venha a ser escolhido para o cargo de Romano Pontífice.

Como exemplo, uma estrutura que incluísse os seguintes níveis hierárquicos: diácono, Vigário paroquial, pároco, Vigário Episcopal, Vigário Geral, Monsenhor, Bispo Auxiliar, Bispo Coadjutor, Bispo diocesano, Arcebispo Coadjutor, Arcebispo Metropolitano, Cardeal-Diácono, Cardeal-Presbítero, Cardeal-Bispo, Romano Pontífice, a qual tem 15 etapas, representa um torneio de promoção mais difícil e exigente. De acordo com a hipótese 3 vista anteriormente, esse torneio forneceria um incentivo maior aos participantes envolvidos relativamente a um torneio com menos etapas. Essa estrutura de torneio de promoção, mais complexa, tem maior potencial de escolher para o cargo de *CEO* da Igreja Católica um sacerdote mais habilitado e capaz do que num torneio mais simplificado. É lógico que o número de graus na hierarquia de uma corporação não pode ser aumentado *ad infinitum*, porque isso implica em maiores custos. No entanto, o grande número de níveis hierárquicos da Igreja Católica indica que essa organização possui um processo de escolha para o seu posto máximo, de acordo com os pressupostos da Teoria dos Torneios de Promoção, probabilisticamente

mais seletivo, eficiente e eficaz na indicação do melhor candidato para *CEO* da Igreja Católica relativamente a um torneio com um número de etapas mais reduzido.

Dessa forma, quanto mais hierarquizada for uma firma religiosa, como é o caso da Igreja Católica, maior deveria ser o número de etapas dos seus torneios de promoção visando ao preenchimento dos sucessivos cargos hierárquicos para que, *ceteris paribus*, a probabilidade de que os mais capazes venham a ocupar esses cargos aumente. Isso não quer dizer, necessariamente, que deveriam ser adicionados mais níveis hierárquicos à estrutura da organização religiosa, pois isso implicaria em maiores custos, mas que as exigências quanto à qualificação dos candidatos deveriam ser aumentadas.

Por exemplo, poderia ser exigido, por implementação de legislação canônica pertinente, que todos os candidatos ao cargo de Romano Pontífice em caso de vaCância da Santa Sé tivessem que possuir um nível de capital humano mais elevado, como um curso de doutorado, tivesse livros publicados[108] e falasse ao menos 4 idiomas. No caso dessa questão, um dos itens do Cânone 368 do CDC estabelece, como uma das exigências requeridas do candidato ao episcopado, que o mesmo

> 5°- tenha conseguido a láurea de doutor, ou pelo menos a licença em Sagrada Escritura, teologia ou direito canônico, num instituto de estudos superiores aprovado pela Sé Apostólica, ou pelo menos seja verdadeiramente perito em tais disciplinas.

Na perspectiva da Teoria dos Torneios de promoção, essa exigência poderia ser mais restrita como meio de selecionar os melhores candidatos, estabelecendo, por exemplo, que o candidato ao episcopado deveria ser doutor (excluindo aqueles que fossem apenas licenciados) e ter livro ou capítulos de livros publicados. Os que não tivessem título de doutorado, mas fossem peritos em Sagrada Escritura, teologia ou direito canônico, deveriam obter o doutoramento por meio da defesa de uma tese perante uma banca de doutores. Esse tipo de procedimento também está de acordo com o modelo de sinalização de Spence (1973).

Um maior nível de exigência de preparo dos candidatos às ordens eclesiásticas, como o requerimento de maior nível educacional destes, pelo investimento em capital

[108] Os perfis dos dois últimos Papas eleitos, João Paulo II, e o atual, Bento XVI, encaixam-se perfeitamente nessas exigências.

humano, a começar da base da hierarquia católica, que é o diaconato, funcionaria como a adição de etapas adicionais aos torneios de promoção, com o objetivo de escolher os clérigos mais habilitados[109] para o exercício de ofícios eclesiásticos. Sobre essa questão é importante rever o que diz o artigo 6 do decreto *Optatam Totius* (Sobre a Formação Sacerdotal), citado anteriormente na subseção 4.6.3.

Para finalizar esta subseção cabe mencionar uma norma codicial que incentiva a todos os clérigos católicos ao investimento permanente em seu capital humano secular e religioso, o que funciona, relativamente aos clérigos, como uma sinalização do seu esforço:

> Cân. 279 § 1. Os clérigos continuem os estudos sagrados, mesmo depois de recebido o sacerdócio (grifo nosso); sigam a sólida doutrina fundada nas Sagradas Escrituras, transmitida pelos antepassados e comumente aceita pela Igreja, conforme está fixada principalmente nos documentos dos Concílios e dos Romanos Pontífices, evitando profanas novidades de palavras e falsa ciência.
>
> § 2. De acordo com as prescrições do direito particular, os sacerdotes freqüentem as palestras de pastoral que devem ser programadas para depois da ordenação sacerdotal e, nas datas determinadas por esse direito, participem de outras palestras, encontros teológicos ou conferências nos quais tenham ocasião de adquirir conhecimento mais profundo das ciências sagradas e dos métodos pastorais (grifo nosso).
>
> § 3. Continuem também o estudo de outras ciências, principalmente das que se relacionam com as ciências sagradas, de modo todo especial enquanto podem ser úteis ao exercício do ministério pastoral (grifo nosso).

Os clérigos das três ordens (Episcopado, Presbiterado e Diaconato) são admoestados a atualizarem, de forma contínua, o seu estoque de conhecimentos a fim de que sejam produtivos e eficientes no serviço religioso que oferecem aos fiéis. Esse investimento constante em seu capital humano inclui palestras, encontros teológicos e conferências, onde podem aprofundar não somente o seu conhecimento de teologia, mas também de outras disciplinas que estejam relacionadas às chamadas ciências sagradas.

[109] Parte do artigo 5 do decreto *Optatam Totius* (Sobre a Formação Sacerdotal) diz : "5. Visto que a formação dos alunos depende de sábias leis, e sobretudo de educadores idóneos, escolham-se entre os melhores os Superiores e os professores dos Seminários, e preparem-se diligentemente com sólida doutrina, conveniente experiência pastoral e adequada formação espiritual e pedagógica".

John E. Lynch (BEAL; CORIDEN; GREEN, 2003, p. 363) diz que um tratamento mais profundo sobre essa questão da atualização contínua da formação pastoral está no Decreto *Presbyterorum Ordinis*:

> 19. No rito sagrado da ordenação, os presbíteros são admoestados pelo Bispo que "sejam amadurecidos na ciência" e que a sua doutrina seja "remédio espiritual para o Povo de Deus" . A ciência, porém, própria do ministro sagrado, deve ser sagrada, porque é tomada de uma fonte sagrada e se orienta a um fim sagrado. Primeiro que tudo, seja haurida na leitura e meditação da Sagrada Escritura , mas alimente-se também com fruto, dos estudos dos santos Padres e Doutores e ainda dos outros documentos da Tradição. Além disso, para dar resposta apropriada às questões agitadas pelos homens do nosso tempo, é necessário que os presbíteros conheçam bem os documentos do magistério eclesiástico, mas sobretudo dos Concílios e dos Sumos Pontífices, assim como devem ter à mão os melhores e mais aprovados escritores de teologia.
>
> Visto que, no nosso tempo, a cultura humana e ainda as ciências sagradas progridem incessantemente, os presbíteros são forçados a aperfeiçoar, de modo conveniente e sem interrupção, os seus conhecimentos (grifo nosso) a respeito das coisas divinas e humanas, preparando-se assim, de maneira mais oportuna, para o diálogo com os seus contemporâneos.
>
> Para os presbíteros mais fàcilmente se darem aos estudos e aprenderem do modo mais eficaz os métodos de evangelização e apostolado, com todo o cuidado sejam-lhes proporcionados os meios convenientes, como são a organização de cursos ou congressos, segundo as condições do território de cada um, a erecção de centros destinados a estudos pastorais, a constituição de bibliotecas e a conveniente orientação de estudos feita por pessoas competentes. Considerem os Bispos, por si ou em mútua colaboração, o modo mais oportuno de fazer com que todos os presbíteros, em tempos determinados, sobretudo nos primeiros anos depois da ordenação, possam frequentar algum curso em que lhes seja proporcionada a ocasião não só de adquirir um maior conhecimento dos métodos pastorais e da ciência teológica, mas também de robustecer a sua vida espiritual e comunicar com seus irmãos as experiências apostólicas. Com estes e semelhantes auxílios, sejam ajudados ainda os párocos novos e aqueles que são destinados a uma nova obra pastoral, ou que são enviados a outra diocese ou nação.
>
> Finalmente, os Bispos terão cuidado de que alguns deles se dediquem a um conhecimento mais profundo das coisas divinas, para que nunca faltem mestres idóneos para a formação do clero, e os outros sacerdotes e fiéis sejam ajudados na aquisição da doutrina que lhes é necessária, e se favoreça assim um são progresso nas matérias sagradas, absolutamente necessário à Igreja.

Merece destaque nesse artigo especialmente o segundo parágrafo, onde se exorta os presbíteros para que não só invistam em seu capital religioso, mas também em seu capital humano secular, buscando assimilar e compreender as transformações da cultura humana em geral, incluindo os avanços científicos, de modo a que se mantenham atualizados e preparados para dialogar de modo produtivo com os seus interlocutores.

Também é importante mencionar, sobre essa questão, o artigo 7 da Carta Apostólica *Ecclesia Sanctae* [110]:

> 7. Bishops either individually or collectively should make provisions that all priests, even if engaged in the ministry, complete a series of pastoral lectures in the course of the year immediately after ordination and that they attend at specified times other lectures in which an opportunity is given to their priests both to acquire a fuller knowledge of pastoral methods and of the theological, moral and liturgical sciences, and to strengthen their spiritual life and to share their apostolic experiences with their brother priests.
>
> Bishops or episcopal conferences should also see to it that, according to local conditions, one or several priests of proven learning and virtue are chosen as moderators of studies to promote and arrange pastoral lectures and other aids which are considered necessary to foster the scientific and pastoral training of priests of their own territory: study centers, mobile libraries, congresses on catechetics, homiletics or the liturgy and other subjects of this kind.

O artigo acima recomenda aos Bispos diocesanos, de modo individual ou coletivo, que incentivem os presbíteros em sua formação pastoral e no conhecimento das chamadas ciências sagradas, o que inclui a teologia, a moral e a liturgia. Os meios para a realização desses objetivos são apontados: centros de estudo, bibliotecas móveis, congressos sobre catequese, homilética (a arte da pregação da Palavra), liturgia e assuntos correlatos. A finalidade maior é que os clérigos possam estar devidamente preparados e qualificados para servirem de forma eficiente ao mercado consumidor dos serviços religiosos da Igreja Católica.

[110]Ver o documento em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_en.html (documento acessado em 01/04/2009).

4.7.5 Vantagens e Limitações da Teoria dos Torneios

Segundo Zech (2001), os torneios de promoção representam um contrato eficiente para a relação agente-principal envolvendo organizações religiosas e clérigos. Em igrejas com várias congregações que apresentem variados graus de riqueza e de prestígio, os clérigos que têm como meta alcançar um posto numa congregação maior precisam antes demonstrar bom desempenho na congregação onde se encontram.

Zech (2001), cita diferentes casos de torneios de promoção em igrejas nos EUA. A Igreja Episcopal norte-americana, por exemplo, possui um departamento central, o *Church Deployment Office*, em Nova Iorque, que cuida da seleção e contratação de clérigos para suas congregações. Toda congregação episcopal interessada em contratar um clérigo, cria uma comissão, o qual estabelece o perfil do candidato desejado e entra em contato com o escritório central, onde os clérigos episcopais devem manter seus dados pessoais atualizados a cada ano. No máximo, até 100 candidatos são selecionados. Os finalistas são entrevistados pela comissão e o nome escolhido é submetido ao bispo da congregação para aprovação.

Outro caso de torneios de promoção citado é o da igreja Presbiteriana norte-americana. Os reverendos presbiterianos interessados em obterem o pastorado de uma congregação onde haja uma vaga em aberto devem submeter, para seleção, os seus currículos a um comitê central designado para esse fim. Uma junta do presbitério da congregação com pastorado vacante dirige-se à congregação de cada candidato e analisa o seu desempenho durante os sermões. Quando o comitê central e a junta congregacional entram em acordo e escolhem o candidato, o nome deste é submetido ao sufrágio da congregação com pastorado vacante para aprovação.

Por outro lado, conforme observam Conyon e Sadler (2001, p.154) a Teoria dos Torneios também tem sofrido restrições por parte de alguns pesquisadores. Eles citam Dye (1984) o qual aponta determinadas limitações da Teoria dos Torneios, entre as quais em que medida seria viável a construção de um esquema apropriado de incentivos; a dificuldade de avaliar o desempenho multidimensional em um senso ordinal; bem como problemas de coalisão e de sabotagem entre os participantes do torneio[111].

[111] A questão da sabotagem em torneios de promoção foi estudada por Chen (2003) quanto à sua natureza, determinantes e impactos. Chen também propõe soluções possíveis para este problema. Essa questão será

Conyon e Sadler (2001, p. 154) também citam o trabalho de Baker *et allii* (1988) que questiona a pertinência de empregar-se os torneios como mecanismo de incentivo, principalmente no caso de promoverem-se competidores não-qualificados para posições de comando. Embora esse questionamento de Baker *et allii* não possa ser descartado, isso nunca poderia ser tomado como regra, mas somente como uma exceção, já que os torneios de promoção visam justamente selecionar aqueles que apresentaram os melhores desempenhos, ao longo de sucessivas etapas da competição, para as posições de comando. Aliás, conforme foi visto na seção anterior, quanto maior o número de etapas de um torneio, maior será a probabilidade de que os melhores candidatos sejam os vencedores. Assim, a solução para o problema de eventualmente ser escolhido um competidor que não seja o mais hábil entre os candidatos é aumentar o número de etapas de um torneio.

A Teoria dos Torneios, ainda segundo Conyon e Sadler (2001), prevê que o prêmio a ser disputado será tanto maior quanto maior for o número de participantes. Numa firma religiosa isso significa que, quanto maior for o número de níveis hierárquicos, maior deve ser o prêmio a ser disputado para o cargo máximo. Esse prêmio necessariamente não envolve apenas renda monetária, podendo ser auferido também na forma de renda psíquica, como apontado por Zech (2001).

Em resumo, podem ser apontadas as seguintes vantagens para a utilização dos Torneios de promoção como instrumento para o incentivo ao desempenho de agentes numa organização religiosa:

a) menores custos de mensuração do desempenho dos agentes;

b) os fatores randômicos que afetam de modo global aos agentes tendem a ser neutralizados pela avaliação relativa, aumentando o impacto dos incentivos;

c) maior probabilidade de que os melhores candidatos sejam escolhidos para postos de direção, principalmente se o número de etapas do torneio for aumentado.

Entre as desvantagens dos Torneios de promoção estão:

a) a possibilidade de coalizão de agentes para adotarem o comportamento de "corpo mole". Essa possibilidade tende a ser menor quanto maior for o número de agentes, principalmente no caso de organizações com muitos níveis hierárquicos, ou no

---

abordada logo a seguir.

caso de contratação de funcionários externamente à firma. No caso de organizações religiosas, como a Igreja Católica, a contratação de clérigos externos não existe. Portanto, esse problema potencial é minimizado.

b) outra possibilidade é a de que cada participante do torneio venha a adotar práticas de sabotagem a fim de impedir que seus concorrentes venham a obter o prêmio.

Mas no caso de organizações religiosas, como a Igreja Católica, esses problemas tendem a ser anulados, ou pelo menos minimizados, visto que o amor ao próximo é um mandamento obrigatório a ser observado por clérigos e leigos. Com isso o comportamento *shirking* e a sabotagem, em tese, são problemas que tendem a ocorrer em menor escala em torneios de promoção religiosos. Assim, a fim de eliminar distorções como a sabotagem na eleição do Romano Pontífice, uma etapa crucial de *Tournaments* na Igreja Católica, é interessante observar o que dizem os artigos 79 e 82 da Constituição Apostólica *Universi Dominici Gregis* quanto à questão (Capítulo VI – Aquilo que deve ser observado e evitado na eleição do Romano Pontífice) :

> 79. Confirmando igualmente as prescrições dos Predecessores, proíbo a qualquer pessoa, mesmo se revestida da dignidade cardinalícia, fazer negociações, enquanto o Pontífice estiver vivo e sem o ter consultado, acerca da eleição do seu Sucessor, ou prometer votos, ou, ainda, tomar decisões a este respeito em conciliábulos privados.
>
> 82. De igual modo, proíbo aos Cardeais fazerem, antes da eleição, capitulações, ou seja, tomarem compromissos de comum acordo, obrigando-se a pô-los em prática no caso de um deles vir a ser elevado ao Pontificado. Também estas promessas, se porventura fossem realmente feitas, mesmo sob juramento, declaro-as nulas e inválidas.
>
> 83. Com a mesma insistência dos meus Predecessores, exorto vivamente os Cardeais eleitores a que, ao elegerem o Pontífice, não se deixem guiar por simpatia ou aversão, nem influenciar por favores ou pessoal amizade de alguém, nem impelir pela ingerência de autoridades ou de grupos de pressão, nem pela sugestão dos meios de comunicação social, por violência, por medo ou pela busca de popularidade. Mas, tendo em vista unicamente a glória de Deus e o bem da Igreja (grifo nosso), depois de terem implorado o auxílio divino, dêem o seu voto àquele, mesmo de fora do Colégio Cardinalício, que retiverem idóneo, mais do que os outros, para reger, com fruto e utilidade, a Igreja universal.

As determinações são bem claras e têm o objetivo de diassudir indivíduos e grupos de interesse empenhados em obter vantagens pessoais na questão sucessória do Romano Pontífice. Não se admite a hipótese de negociações nesse sentido enquanto o Pontífice ainda estiver vivo, sem o seu consentimento, ainda que os envolvidos tenham assento no Colégio Cardinalício. Compromissos e acordos previamente assumidos para serem postos em prática na hipótese de tal ou qual indivíduo venha a ser eleito Pontífice em caso de sede vacante são completamente desautorizados e não tem quaisquer valor e efeitos jurídicos. Quaisquer deliberações nesses termos são consideradas inválidas juridicamente, ainda que feitas sob juramento privado.

O artigo 83 é o que mais interessa nesta discussão, já que conclama os eleitores do Colégio Cardinalício a que se atenham ao espírito do Evangelho e evitem quaisquer posturas com caráter mesquinho, em caso de sucessão de um Pontífice. Ao contrário, devem esforçar-se para deixar quaisquer questões pessoais de lado, procurando não tomar como critérios de escolha as inclinações de amizade ou de sentimentos, buscando ouvir a razão para que possam escolher o melhor candidato dentre todas as opções possíveis, mesmo que o escolhido não seja um Cardeal. Além disso, os eleitores do Colégio Cardinalício não devem se deixar influenciar por pressão da sociedade, da mídia, receio ou pela busca de projeção. Assim, as possibilidades de comportamento sabotador por parte de Cardeais a fim de impedir a eleição de determinado concorrente podem ser, se não eliminadas, pelo menos minizadas e controladas.

4.7.5.1 Riscos e distorções em Torneios de Promoção

Duas importantes questões a serem consideradas sobre as vantagens e desvantagens dos torneios são o risco e a distorção.

Risco – Considerando uma firma religiosa com dois clérigos, um que lidera uma congregação na cidade J e outro que é líder de congregação na cidade K, o desempenho destes é afetado tanto pelo esforço, dado por μ (como discutido na subseção 4.7.2), como também por fatores randômicos (comumente chamados de boa ou má sorte). Supõe-se que esses fatores se dividem em dois: O primeiro é formado pelo conjunto de fatores locais (como o nível de religiosidade nas duas cidades) e o comportamento,

estratégias e ações dos clérigos em cada um de seus respectivos mercados locais, que podem ser chamados de idiossincráticos. Este fator é representado por ε.

O segundo fator, representado por η, está relacionado a eventos comuns que possam afetar a ambos os mercados locais, como uma intervenção do governo no mercado religioso, fatores demográficos, ou uma recessão ou depressão econômica nacional ou mundial. Conforme predito pela proposição 3, vista na subseção 3.3.4, do modelo de Igreja e Seita de Iannaccone, apresentado e discutido no capítulo anterior, esse último tipo de evento tende a aumentar a freqüência religiosa em igrejas, já que, com o aumento de desempregados, o custo relativo do tempo para esses indivíduos diminui, permitindo que aloquem parte deste para atender serviços religiosos. Com isso, a freqüência às congregações de ambos os clérigos aumenta, sem que isso possa ser considerado resultado do desempenho destes. Assim, as produtividades marginais de ambos os clérigos serão dadas por

$$PM_J = \mu_J + \varepsilon_J + \eta$$
$$PM_K = \mu_K + \varepsilon_K + \eta$$

O termo que representa os fatores comuns, η, não apresenta subescrito, já que afeta ambos os mercados locais de J e K de modo idêntico. Caso seja utilizado um torneio para selecionar o clérigo que será promovido, então o vencedor será aquele que tiver o melhor desempenho relativo em ambos os mercados locais. Caso seja tomado o desempenho relativo do clérigo da cidade J como critério de avaliação, tem-se que

$$RPED_J = PM_J - PM_K = \mu_j + \varepsilon_j + \eta - (\mu_k + \varepsilon_k + \eta) = \mu_j - \mu_k + \varepsilon_j - \varepsilon_k$$

Onde $RPED_k = -RPED_J$. Quando se utiliza uma avaliação *standard* ou padrão, tem-se que $RPED_J = PM_J$. O torneio difere da avaliação padrão em três aspectos principais: a) pelo fato de que o termo que afeta a ambos os clérigos, η, é eliminado, reduzindo o termo de erro para o clérigo da cidade J; b) há influência do esforço

despendido pelo clérigo da cidade K, dado por μ_k e c) inclusão dos fatores locais que afetam o desempenho do clérigo da cidade K.

A variância das duas medidas de desempenho, tanto na avaliação padrão, como no caso dos torneios, considerando que η e os seus resíduos não sejam correlacionados, é dada por:

$$\sigma_J^2 = \sigma_\varepsilon^2 + \sigma_\eta^2 \ (avaliação\ padrão)$$
$$\sigma_{RPE}^2 = 2\sigma_\varepsilon^2 (Torneios\ de\ promoção)$$

Uma situação em que seria vantajoso empregar *Tournaments* seria aquela em que os fatores comuns, representados por η, têm um papel mais importante sobre o desempenho dos clérigos de ambas as cidades relativamente ao peso dos fatores locais sobre esse desempenho. Sendo assim, torneios reduziriam os riscos, melhorando os incentivos. No entanto, se os fatores idiossincráticos tiverem um papel predominante, a avaliação padrão é a mais recomendável.

Distorção – Os torneios, de um modo geral, podem distorcer os incentivos que os trabalhadores têm para cooperar. Considere-se um modelo multitarefa no qual cada trabalhador pode exercer duas espécies de esforço. O primeiro tipo, e^P, é realizado por trabalhadores para beneficiarem o seu próprio desempenho individual. O segundo tipo de esforço diminui o desempenho do outro competidor, sendo dado por e^S. Assim, em um modelo simples de sabotagem a medida absoluta de desempenho para os trabalhadores competidores é dado por:

$$PM_J = \mu_J^P - \mu_K^S + \varepsilon_J + \eta$$
$$PM_K = \mu_K^P - \mu_J^S + \varepsilon_K + \eta$$

A avaliação relativa para o trabalhador J é dada por

$$RPED_J = PM_J - PM_K = \left(\mu_J^P - \mu_K^S + \varepsilon_J + \eta\right) - \left(\mu_K^P - \mu_J^S + \varepsilon_K + \eta\right)$$
$$= \left(\mu_J^P - \mu_K^P\right) + \left(\mu_J^S - \mu_K^S\right) + (\varepsilon_J - \varepsilon_K)$$

No caso de *Tournaments,* um trabalhador pode melhorar seu desempenho de duas formas: aumentando seu próprio esforço, μ^P , e agindo de modo a sabotar o desempenho do outro competidor, μ^S. Por outro lado, quando a avaliação é por desempenho individual, não existem incentivos para sabotagem. Mas é importante chamar a atenção para o fato de que nos torneios em organizações religiosas, como no caso da Igreja Católica, espera-se que os clérigos, ao observarem o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo, percam qualquer estímulo em realizarem atos de sabotagem para prejudicar seus competidores. Esse tipo de comportamento, isto é, a sabotagem, deve ser visto como exceção em organizações religiosas.

Voltando ao exemplo do item anterior, dos dois clérigos das cidades J e K, é preciso lembrar uma especificidade das organizações religiosas: a relativa independência no esforço exercido pelos clérigos ao buscarem a promoção. O clérigo da cidade J não precisa sabotar o clérigo da cidade K para conseguir o prêmio. Sua congregação (ou paróquia) tem limites precisos de jurisdição. O Cânon 265 do CDC não admite, por exemplo, clérigos vagantes, já que todos estes devem estar incardinados em uma igreja. Cada presbítero-pároco tem que exercer o seu pastorado em sua própria paróquia. Não se admite a possibilidade deste buscar atrair fiéis da paróquia do outro clérigo a fim de aumentar a sua própria, seja por quaisquer tipos de ações ou estratégias, pois isto seria contrário ao espírito de fraternidade e caridade pregado pela Igreja, violando os objetivos a que esta se propõe a alcançar, dentre os quais a preservação e o anúncio da verdade revelada por meio da pregação, a todos os povos, do Evangelho (Cân. 747 § 1.); o ensino dos princípios morais, incluindo os referentes à ordem social Cân. 747 §2) e a salvação das almas, considerada no CDC a lei suprema da Igreja Católica (Cân 1752).

Outra distorção dos torneios surge em casos onde um trabalhador tenha espaço para tentar influenciar, em seu favor, a opinião de seus superiores com o objetivo de obter melhores avaliações, ou quando cede a caprichos ou imposições destes, mesmo quando tais atitudes não contribuem para a organização em que trabalham, diminuindo a cooperação.

No entanto, desde que medidas de incentivo à cooperação e combate à sabotagem possam ser colocadas em prática, as distorções dos *Tournaments* podem ser eliminadas. Uma dessas medidas é sinalizar que os trabalhadores que não trabalhassem em equipe para promover os interesses da organização não seriam promovidos.

No caso de organizações religiosas a cooperação é tomada como norma de ação e de conduta. Clérigos que adotam comportamentos não-cooperativos contam com remotas possibilidades de promoção, a não ser que mudem de atitude. Dessa forma, outra vantagem da aplicação de torneios à organizações religiosas é que o trabalho dos clérigos é relativamente independente no que concerne ao exercício de suas tarefas[112]. Por outro lado, no caso da Igreja Católica, os clérigos de níveis hierárquicos inferiores estão sujeitos ao monitoramento constante de seus superiores e todos os clérigos estão subordinados, direta ou indiretamente, à autoridade suprema do Romano Pontífice. Esse também é outro aspecto vantajoso da aplicação de *Tournaments* a esses casos, já que as organizações religiosas contam com alguns mecanismos eficientes de monitoração e os comportamentos desviantes são relativamente fáceis de serem detectados. Um desses mecanismos é a residência e a vida em comum de sacerdotes e de religiosos, como párocos e vigários paroquiais (Cân. 533 § 1, 550 § 1,2), membros de Sociedade de Vida Apostólica (Cânon 731 § 1, 740) e membros de Institutos Religiosos (Cân. Cân. 607 § 1, 665 § 1). Por esse mecanismo da residência em comum, o comportamento de cada um desses clérigos e religiosos pode ser monitorado constantemente pelo Ordinário superior.

[112] Neste caso, se considera que a função de produção dos clérigos da Igreja Católica seria aditiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os objetivos desta tese foram dois: Um foi a análise da hipótese de racionalidade e comportamento maximizador como assumidos pela Teoria da Escolha Racional da Religião na explicação do comportamento religioso, recorrendo à literatura especializada. O outro, aliás, o principal objetivo deste trabalho, foi a busca de evidências dos pressupostos da Teoria dos Torneios de Promoção na Igreja Católica, recorrendo para isso ao seu corpo de Direito Canônico, principalmente ao seu Código de Direito Canônico (CDC) de 1983. Também foram apontadas as vantagens e justificativas de estudar-se o mercado interno de trabalho de organizações religiosas, sua dinâmica hierárquica e seleção de clérigos sob a perspectiva da Teoria dos Torneios de Promoção.

Uma predição importante, que deve ser enfatizada aqui, relacionada à Teoria do Mercado Religioso, um dos fundamentos da Teoria da Escolha Racional da Religião, é que quanto maior for, por um lado, o grau de regulação nesse mercado, por outro lado, será menor o grau de competição, bem como o pluralismo religioso e, conseqüentemente, o nível de participação religiosa. Segundo a Teoria do Mercado Religioso, de modo semelhante a outros mercados, a intervenção estatal provoca, no mercado religioso, alocações subótimas de recursos escassos, ineficiência na produção e restrição na diversidade de bens e serviços religiosos ofertados aos consumidores pelas organizações religiosas.

O capítulo 4 desenvolveu o aspecto fundamental desta tese, a principal contribuição deste trabalho, o que deve ser destacado aqui. Nesse capítulo, buscou-se investigar os pressupostos da Teoria dos Torneios de Promoção na principal fonte de regulação jurídica e eclesiástica da dinâmica hierárquica da Igreja Católica, bem como da seleção de seus clérigos, que é o seu corpo de Direito Canônico. Este tem no Código de Direito Canônico (CDC) de 1983 seu principal eixo de sustentação. Além do CDC foram consultados e pesquisados outros documentos da legislação canônica que pudessem ser úteis ao tema proposto. Antes deste trabalho, não foi encontrado nenhum artigo relacionado à literatura de *Tournaments* que tivesse tentado fazer uma aplicação semelhante da Teoria de Torneios à organizações religiosas com a metodologia aqui utilizada, isto é, a de recorrer aos documentos fundamentais , elaborados por essas

organizações, que normatizam as questões relacionadas à seleção e promoção de seus clérigos.

Assim o problema foi procurar investigar em nível mais aprofundado como estrutura-se o mercado interno da Igreja Católica no que concerne à seleção e promoção de seus clérigos, recorrendo para isso ao seu Direito Canônico, na tentativa de identificar elementos que corroborassem ou evidenciassem os pressupostos da Teoria dos Torneios nos documentos pesquisados, sendo o mais importante e fundamental o CDC de 1983. Buscou-se investigar de que modo esses documentos normativos incorporam esquemas de incentivos para regular a hierarquia católica de ordem, bem como a seleção e promoção de seus clérigos. Estudando-se os Cânones do CDC e outros documentos de direito canônico, foram encontrados vários elementos que dão suporte à afirmação de que, de fato, existem evidências dos pressupostos de *Tournaments* naqueles esquemas, no que concerne à escolha e sistema promocional de sacerdotes católicos.

O próprio Colégio Cardinalício é um exemplo, por excelência, desse fato, sendo este caracterizado por um *ranking* bem definido relativo à sua hierarquia, dividida em três ordens: Cardeais-Bispos, Cardeais-Presbíteros e Cardeais-Diáconos. A seleção e o acesso de candidatos ao chamado Sacro Colégio são antecedidos de várias etapas anteriores. Foi possível identificar evidências de um sistema de *Tournaments* na Igreja Católica, se bem que implícito em seu corpo de direito canônico, como meio de selecionar e promover seus clérigos a postos hierárquicos mais elevados. O torneio começa oficialmente quando um candidato é ordenado diácono. A sua etapa final se dá quando se reúne o Conclave de Cardeais para a escolha do Romano Pontífice, em caso de Sede vacante. Pode ser percebido, por meio da análise dos documentos do direito canônico apresentados no capítulo 4, que todo o processo relativo à dinâmica hierárquica católica apresenta várias evidências de que está estruturado em formato de torneios de promoção.

O fato é que, diferentemente de organizações seculares, as organizações religiosas premiam os vencedores das sucessivas etapas do Torneio principalmente com renda não-monetária ou renda psíquica, derivada dos privilégios, direitos e benefícios associados à ascensão relativa a cada nível de sua hierarquia. Conforme previsto pela Teoria dos Torneios, o prêmio ao vencedor de cada etapa cresce de modo não-linear, já que as compensações associadas a cada posto alcançado aumentam mais que proporcionalmente, a cada nível hierárquico, conforme se sobe na hierarquia.

Os torneios de promoção na Igreja Católica, sendo regulados pelo seu corpo de direito canônico, fixam antecipadamente os prêmios a que terão direito os vencedores, conforme previsto pela Teoria de *Tournaments*. Os candidatos são avaliados não pelo seu desempenho absoluto, mas pelo seu desempenho relativo, o que corrobora mais outro pressuposto da Teoria. Um exemplo é a forma de escolha de candidatos ao cargo de Bispo, onde são relacionados pelo menos três presbíteros, com alto nível de capital religioso, humano e ético. Após um processo minucioso, em que participam e são consultados vários indivíduos, entre clérigos e leigos de excelente reputação, a lista, contendo os nomes dos candidatos ao Episcopado, após as devidas consultas e recomendações, é enviada à Roma para que o Romano Pontífice tome a decisão final.

Os membros do Colégio Cardinalício, de onde sairá o Romano Pontífice em caso de sede vacante, conforme indicado pelo nível de capital humano dos Cardeais, têm perfil homogêneo de habilidades.

O fator tempo também é um critério utilizado como instrumento de promoção, como no caso do Cardeal-Diácono que, após dez anos nessa função, pode ascender automaticamente a Cardeal-Presbítero. O prêmio máximo para o vencedor dessa última etapa do Torneio católico é a eleição (promoção) para o cargo de Romano Pontífice, juntamente com todos os benefícios, privilégios, honrarias, prestígio, autoridade, dignidades, poder e títulos associados ao cargo. Todos esses aspectos analisados apontam para evidências de um longo torneio de promoção na Igreja Católica. Em outras palavras: de acordo com a metodologia utilizada, isto é, a de recorrer ao direito canônico a fim de buscar evidências que corroborassem a existência de torneios de promoção na Igreja Católica, pode-se concluir que, de fato, a forma de escolha e de promoção de clérigos católicos baseia-se, ao menos parcialmente, em torneios de promoção.

O fato apontado por Iannaccone (1992 b), que trata das evidências empíricas da Teoria do Mercado Religioso, de que a participação religiosa dos católicos não é afetada pelo índice de concentração de mercado, medido pelo índice de Herfindahl, quando a Igreja Católica possui monopólio de mercado, mas que, pelo contrário, mantém-se constante, está, de algum modo, relacionado aos esquemas adotados para remunerar e incentivar os clérigos católicos. Esse fato também deve estar relacionado ao modo de selecionar e promover esses clérigos para os diversos níveis hierárquicos existentes. Um dos motivos, segundo Iannaccone, que justifica a falta de correlação entre monopólio de mercado católico e vitalidade religiosa, é a diversificação de estruturas de hierarquia e

de recompensa na Igreja Católica. Essa flexibilidade possibilitaria aos clérigos católicos o acesso a variadas alternativas de sustentação, estimulando-os ao esforço no desempenho de seus ofícios. E isso faria com que venham a empenhar-se em manter ou ampliar o *market-share* da Igreja Católica.

Já nos mercados religiosos onde existem monopólios de denominações protestantes, os clérigos são remunerados com salários fixos e sustentados pelo Estado, porque são considerados funcionários públicos. Na perspectiva de Adam Smith (1996, 2004), isso levaria à acomodação, falta de incentivos e de eficiência desses clérigos, mais interessados em manter seu *status* do que atender às exigências dos consumidores do mercado religioso, o que levaria a um baixo grau de participação religiosa da população nesses mercados. É o que acontece no mercado religioso de países como Suécia, Noruega e Finlândia, os quais têm igrejas estabelecidas onde seus clérigos são pagos pelo Estado.

A variedade e flexibilidade de esquemas de remuneração da Igreja Católica, estabelecidas no direito Canônico, especialmente no Cânon 281 do CDC de 1983, são um meio de, por um lado, superar as diversas restrições financeiras com que a Igreja Católica depara-se em vários lugares e circunstâncias. Por outro lado, isso também é um meio de incentivar os clérigos católicos a que se esforcem ao máximo, evitando o comportamento *shirking*, já que, de fato, não se considera a remuneração como um direito (*ius*), no sentido absoluto, mas como um direito subjetivo. O direito canônico não trata as relações dos clérigos católicos com sua Igreja no sentido civil de relações de trabalho. Por isso não se refere à remuneração destes com o termo salário. Isso vale tanto para a remuneração como para a previdência social dos clérigos católicos. Ademais, estes são exortados a seguirem a “pobreza evangélica” de Cristo, o que é também um mecanismo eficiente para mantê-los motivados no desempenho de seus ofícios, a despeito de nem mesmo terem o direito, em sentido absoluto, a uma remuneração. O Cân. 281 § 1, diz, sobre os clérigos, que “merecem uma remuneração condizente com sua condição, levando-se em conta, seja a natureza do próprio ofício, sejam as condições de lugar e tempo”, o que implica em flexibilidade compensatória e leva em consideração a natureza do ofício desempenhado, o nível de desenvolvimento do lugar, o tempo de ofício, a inflação e outros critérios já explicitados. Essa flexibilidade compensatória é um modo de incentivar os clérigos a esforçarem-se ao máximo no desempenho de suas funções. Essa flexibilidade compensatória também é

uma característica que aponta para outra evidência da existência de *Tournaments* na Igreja Católica.

Cumpre-nos aqui reconhecer algumas limitações do trabalho e fazer algumas sugestões de pesquisas futuras, principalmente de natureza empírica.

No capítulo 3, foi apresentado, com base no modelo de Spence, um equilíbrio separador com apenas dois tipos de agentes religiosos: crentes (alta produtividade religiosa) e não-crentes (baixa produtividade religiosa). Seria importante construir um jogo de sinalização religiosa para um equilíbrio separador com pelo menos três tipos de agentes: crentes, não-crentes e heréticos, recorrendo à literatura de sinalização.

Sobre o contrato religioso apresentado, considerando que a Apocatástase afirma que todos irão ser salvos no Juízo Final, uma pergunta interessante a ser feita na tentativa de respondê-la seria o efeito da crença na Apocatástase sobre os níveis de esforços desempenhados pelo agente. Uma sugestão de pesquisa seria como modelar esse equilíbrio e quais as implicações resultantes do mesmo.

Uma limitação, no capítulo referente à teoria dos Torneios de promoção, é que não foi apresentado um modelo com investimento em capital humano religioso com n-etapas, n-agentes e n-prêmios. Os dois modelos de torneios apresentados no capítulo 4 foram uma modificação dos originais, com a inclusão da variável renda psíquica, o que foi outra contribuição desta tese. No entanto, os modelos em questão foram simples, com apenas dois agentes, uma etapa e um prêmio. A sugestão é que esses modelos sejam expandidos a fim de acomodarem um número maior de agentes, de etapas e de prêmios.

A dificuldade de obtenção de dados empíricos revelou-se especialmente importante quando nos propusemos a testar as hipóteses do modelo de Torneios de Promoção para a Igreja Católica para o Brasil. A metodologia adotada no capitulo permitiu que fossem identificados elementos que nos permitem afirmar que existem evidências de que, no direito canônico, o modo de seleção e de promoção de clérigos católicos está estruturado, ao menos parcialmente, sob o formato de torneios. No entanto, é preciso testar empiricamente essa hipótese, algo que não foi possível neste trabalho porque os dados para os testes, apesar de nossas tentativas de obtê-los, não puderam ser disponibilizados.

REFERÊNCIAS

ABREVAYA, Jason. Ladder Tournaments and Underdogs: Lessons from Professional Bowling. *Journal of Economic Behavior and Organization*, v. 47, p.87-101, 2002.

ADLER, Mortimer J.; DOREN, Charles Van. **A Arte de Ler**. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Agir, 1972. 393p.

ALLEN, D. W. The Paradox of Choice: With an Application to Free Will Versus Predestination. Working Paper. Simon Fraser University, Canadá, 2000.

ALLMEN, Peter Von. Is The Reward System in Nascar Efficient? *Journal of Sports Economics*, v.2, n.1, p.62-79, fevereiro de 2001.

ALMEIDA, Abraão de. **Lições da História que não Podemos Esquecer**. São Paulo: Editora Vida, 2003. 278p.

ANDERSON, Gary M. Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations. *The Journal of Political Economy*, v. 96, n. 5, p. 1066-1088, Oct. 1988.

______; TOLLISON, Robert D. Morality and Monopoly: The Constitutional Political Economy of Religious Rules. *Cato Journal* , v. 12, n. 2, p. 373-392, outono de 1992.

ANUATTI-NETO, Francisco; NARITA, Renata Del Tedesco. A Influência da Opção Religiosa na Acumulação de Capital Humano. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v.34, n.3, p.453-486, julho-setembro de 2004.

ASCH, Beth J. Do Incentives Matter? The Case of Navy Recruiters. *Industrial and Labor Relations Review*, v.43, n.3, p.89-106, fevereiro de 1990.

AUDAS, Rick; BARMBY, Tim; TREBLE, John. Luck, Effort, and Reward in an Organizational Hierarchy. *Journal of Labor Economics*, v.22, n.2, p.379-395, 2004.

AZZI, C.; EHRENBERG, R. Household allocation of time and church attendance, *Journal of Political Economy,* v. 83, n.1, p. 27-56, 1975.

BAINBRIDGE, William Sims. Expanding the Use of the Internet in Religious Research. *Review of Religious Research*, v. 49, n.1, p. 7-20, setembro de 2007.

BANKS, J.S; SOBEL, J. Equilibrium Selection in Signalling Games. *Econometrica*, v. 55, p. 647-663, 1987.

BARNES, Michael H. Rationality in Religion. *Religion*, v. 27, p. 375-390, 1997.

BARRO, R. Spirit of Capitalism – Religion and Economic Development. *Harvard International Review*, v. 25, n. 4, 2004.

BARRO, Robert; McCLEARY, Rachel. Religion and Economic Growth Across Countries. *American Sociological Review*, v. 68, n.5, p.760-781, outubro de 2003.

BARROS, Carlos Pestana. A Procura de Religião em Portugal. *Revista de Economia e Direito*, v. 8, n.1, p.97-108, 2003.

BARROS, Pedro Pita; GAROUPA, Nuno. An Economic Theory of Church Strictness. *The Economic Journal*, v. 112, p. 559-576, julho de 2002.

BARTKOWSKY, John P. (Review) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. *Social Forces,* v. 80, n.1, p. 377-379, setembro de 2001.

BHATTACHARYA, Sudipto; GUASCH, J.Luis. Heterogeneity, Tournaments, and Hierarchies. *Journal of Political Economy*, v.96, n.4, 867-881, 1988.

BEAL, John P (editor) ; CORIDEN, James A. (editor); GREEN, Thomas Joseph (editor). **New Commentary on the Code of Canon Law: Study Edition**. Canon Law Society of America, Paulist Press, 2002. 1984p.

BECK, John H. The Pelagian Controversy: An Economic Analysis. *American Journal of Economics and Sociology*, v. 66, n. 4, outubro de 2007.

BECKER, Brian E.; HUSELID, Mark A. The Incentive Effects of Tournament Compensation Systems. *Administrative Science Quarterly*, v.37, p.336-350, 1992.

BECKER, Gary S. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education. Nova Iorque: National Bureau of Economic Research (NBER), 1964.

______. A Theory Allocation of Time. *Economic Journal*, v. 75, n.299, p. 493-517,1965.

______. **The Economic Approach To Human Behavior**. Chicago: University Chicago Press, 1976. 314p.

______; MULLIGAN, Casey B. The Endogenous Determination of Time Preference. *Quarterly Journal of Economics*, v. 112, p. 729-758, 1997.

BEED, Clive; BEED, Cara. Applying Judeo-Christian Principles to Contemporary Economic Issues. *Journal of Markets & Morality*, v. 8, n.1, p. 53-79, 2005.

BENZ, Men-Andri. **Strategies in Markets for Experience and Credence Goods**. DUV, Gabler Edition Wissenchaft, 2007. 120p.

BENZ, Men-Andri; FRANCK, Egon; MEISTER, Urs. Strategic Choice of Celibacy in the Catholic Church. Institute for Strategy and Business Economics University of Zurich, Working Paper Series, Working Paper nº 42, outubro de 2005.

BERGER, Peter L. The Sociological Study of Sectarianism. *Social Research,* 21 p. 474. ,Winter, 1954.

______. **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**. 25 ed. New York: Anchor Books, 1990. 229p.

______. **O Dossel Sagrado: Elementos Para UmaTeoria Sociológica da Religião**. 5ed. São Paulo: Paulus, 2004. 200p.

BERMAN, Eli. Hamas, Taliban and Jewish Underground: An Economist's View of Radical Religious Militia, NBER Working Paper No. 10004, setembro de 2003.

______; IANNACCONE, Lawrence. Religious Extremism: The Good, the Bad and the Deadly. NBER Working Paper No. 11663, outubro de 2005.

______; LAITIN, David. Hard Targets: Theory and Evidence on Suicide Attacks. NBER Working Paper No. 11740, novembro de 2005.

BESANKO, David; DRAVONE, David; SHANLEY, Mark; SCHAEFFER, Scott. **Economics of Strategy**. 3 edição. John Wiley and Sons, Inc., 2004. 632p.

BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2007. 452p.

BÍBLIA SAGRADA - *Tradução da CNBB*, Segunda edição, Edições Loyola, São Paulo: 2002.

______. Traduzida por João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, , Segunda edição, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA APOLOGÉTICA DE ESTUDO. Traduzida por João Ferreira de Almeida, Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. 2 ed. São Paulo: Instituto Cristão de Pesquisas, 2005.

BOETTKE, Peter. Religion and Economics. *The Economics of Religion: a Simposium. Faith and Economics*, n. 46, p. 14-18, fall 2005.

BOGETOFT, Peter. Paralelism in Information Production: Moral Hazard and Relative Performance Evaluations. *Management Science*, v.39, n.4, p.448-457, abril de 1993.

BOGNANO, Michael. Corporate Tournaments. *Journal of Labor Economics*, v.19, n.2, p.290-315, 2001.

BORJAS, George J. **Labor Economics**. 1ª ed. New York: The MacGraw-Hill Companies, 1996. 488p.

______. **Labor Economics**. 2 ed. New York: Irwin MacGraw-Hill, 2000. 521p.

BOULDING, Kenneth E. Religious Foundations of Economic Progress. *Harvard Business Review*, v. 30, n. 3, maio-junho de 1952.

BOUDON, Raymond. The Understanding of Religious Vitality Needs Additional Factors. *Rationality and Society*, v. 4, p. 470-474, 1992.

BOX-STEFFENSMEIER, Janet M. An Empirical Test Of Iannaccone's Sophisticated Model Of Regulated Religious Markets. *Rationality and Society*, v. 4, p. 243-247, 1992.

BRAMS, S. J. **Biblical Games: Game Theory and the Hebrew Bible**. Cambridge MA: 1982.

BRAÑAS-GARZA, Pablo. Church Attendance in Spain (1930-1992): Gender Differences and Secularization. *Economics Bulletin*, v.26, n. 1, p.1-9, 2004.

______. Parental Religiosity and Daughter's Fertility: the Case of Catholics of Southern Europe. *Review Economics of Household*, v.5, p. 305-327, 2007.

______.Acciones Y Creencias Religiosas:Regularidades españolas. *Revista Internacional de Sociologia* (RIS), v. LXVI, n.49, p.33-45, enero-abril 2008.

BREAULT, Kevin D. New Evidence on Religious, Pluralism, Urbanism, and Religious Participation. *American Sociological Review* , v.54, p.1048-53, 1989 a.

______. A Re-examination of the Relationship Between Religious Diversity and Religious Adherents: Reply to Finke and Stark. *American Sociological Review* , v.54, p. 1056-1059, 1989 b.

BRENAN, H. Geoffrey; WATERMAN, A.M.C. **Economics and Religion: Are They Distinct?** Norwell, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers, 1994. 289p.

BROOKS, Nick. Overview of Religions. *Clinical Cornestone*, Diversity in Medicine, v. 6, n.1.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999. 368p.

BROWN, Sarah; TAYLOR, Karl. Religion and Education: Evidence from the National Child of Development Study. *Journal of Economic Behavior & Organization*, v. 63, p.439-460,2007.

BRUCE, Steve. (Review) The Future of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 25, n.3, pgs 387-387, setembro de 1986.

______. **Choice and Religion: A Critique of Rational Choice**. New York: Oxford University Press, 1999. 247p.

CABLE, Daniel M; MURRAY, Brian. Tournaments Versus Sponsored Mobility as Determinants of Job Search Success. *Academy of Management Journal*, v. 42, n.4, p.439-449, 1999.

CAHUC, Pierre; ZYLBERBERG, André. Labor Economics. MIT Press, 2004.

CÂMARA, Odilon Roberto V. G. de Arruda. **Os Efeitos do Torneio Sobre o Investimento em Capital Humano nas Empresas**. Brasília, 2002. 48p. Dissertação de Mestrado em Economia de Empresas, Universidade Católica de Brasília.

CAMERER, Collin. Neuroeconomics: Using Neuroscience to make prediction economics. Paper preparado para a Hahn Lecture, Royal Economic Society, Nottingham, UK, abril de 2006.

______; LOEWENSTEIN, George; PRELEC, Drazen. Neuroeconomics: How Neuroscience Can Inform Economics. *Journal of Economic Literature*, v. 43, p. 9-64, março de 2005.

______________. Neuroeconomics: Why Economics Needs of Brain. *Scandinavian Journal Of Economics*, v. 106, n. 3, p. 555-579, 2004.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. **Análise Sócio-Desenvolvimental do Crescimento Evangélico Brasileiro**. Brasília, 2007. 340p. Tese de doutorado, Departamento de Sociologia, Instituto de Estudos Sociais, Universidade de Brasília.

CATHOLIC ALMANAC 2009. Our Sunday Visitors Publishing, Editor Mathew E. Bunson, 2008.

CHAFUEN, Alejandro A. **Faith and Liberty: The Economic Thought of Late Scholastics**. *Studies in Ethics and Economics*. Maryland: Lexington Books, 2003. 171p.

CHAN, William. External Recruitment versus Internal Promotion. *Journal of Labor Economics*, v.14, n.4, p.555-570,1996.

CHAVES, Mark; CANN, David E. Regulation, Pluralism and Religious Market Structure –Explaining Religious Vitality. *Rationality and Society*, v. 4, n.3, p. 272-290, 1992.

______; GORSKI, Philip S. Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review Sociological*, v.27, p. 261-281, 2001.

CHENG, Kong-Pin. Sabotage in Promotion Tournaments. *The Journal of Law, Economics and Organization*, v.19, n.1, p.119-140, abril de 2003.

CHO, I. K.; KREPS, D. Signaling Games and Stable Equilibria. *Quarterly Journal of Economics*, v. 102, p. 179-221, 1987.

CLAYTON, M. Scholars get religion. Disponível em http://www.csmonitor.com/2002/0226/p12s01-lehl.html. Acesso em 14 de março de 2005.

COOPER, William H.; GRAHAM, William J. ; DYKE, Lorraine S. Tournaments Players. *Research in Personnel and Human Resources Management*, v.11, p.83-112, 1993.

COLEMAN, William L. *Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos*. 1ª ed. Editora Betânia, Belo Horizonte, 1991. 360p.

COMTE, Auguste. The Positive Philosophy (v. I, II e III). Ontário: Batoche Books. Traduzido por Harriet Martineau, 2000.

CONYON, Martin J. ; SADLER, Graham V. Executive Pay, Tournaments and Corporate Perfomance in UK Firms. *International Journal of Management Reviews*, v. 3, n. 2, p. 141-168.

CORNES, Richard; SANDLER, Todd. **The Theory of Externalities, Public Goods and Club Goods**. 2 ed. New York: Cambridge University Press, 1996. 590p.

CORREIA, Ronaldo Zandoná. **Reflexões Sobre Economia e Religião: Seus Principais Pensadores e a Igreja Católica Brasileira**. Piracicaba, 2003. 93p. Dissertação de Mestrado, Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ), Universidade de São Paulo.

CRUSIUS, Carlos Augusto. **A Razão Como Faculdade Calculadora**. 1ª Ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001. 68p.

COSGEL, Metin M.; MINKLER, Lanse. Rationality, Integrity, and Religious Behaviour. *Journal of Socio-Economics*, v. 33, p. 329-341, 2004.

DAWSON, Lorne L. **Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements**. Toronto: Canadian Scholars Press, 1996. 468p.

______. **Cults and New Religious Movements: A Reader**. Blackwell Publishing, 2003. 297p.

DEPOIS DE JESUS – O Triunfo do Cristianismo. Reader's Digest Brasil Ltda, Rio de Janeiro, 1999. 352p.

DIAMOND, Peter A., National debt in a neoclassical growth model. *American Economic Review* .v. 55, p. 1126-1150, dezembro de 1965.

DIXIT, Avinash; GENE, Grossman. Directly Unproductive Prophet-Seeking Activities. The American Economic Review, v. 74, n. 5, p. 1087-1088, dezembro de 1984.

DOERINGER, P.; PIORE, M. **Internal Labour Market and Manpower Analysis**. Massachusets: Heath Lexigton Books, 1971.

DRAGO, Robert; HEYWOOD, John S. Tournaments, Piece Rates, and the Shape of the Payoff Function. *Journal of Political Economy*, v.97, n.4, 1989.

______;HEYWOOD, John S. Subject Response to Loss in an Experimental Tournament. *Economic Letters*, v.36, p.371-374, 1991.

______; GARVEY, Gerald T.; TURNBULL, Geoffrey K. A Collective Tournament. *Economics Letters*, v. 50, p. 223-227, 1996.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores – História dos Papas**. São Paulo: Cosac & Naif Edições Ltda, 1998. 326p.

DURKIN, John T., Jr; GREELEY, Andrew M. A Model of Religious Choice Under Uncertainty: on Responding Rationally to the Non-Rational. *Rationality and Society*, v. 3, n.2, p. 178-196, abril de 1991.

______. Response to Montgomery. *Rationality and Society*, v. 4, n. 1, p. 121-122, Janeiro de 1992.

EHRENBERG, Ronald G. Household Allocation of Time and Church Attendance: Replication and Extension. *Journal of Political Economy*, v. 85, n.2, p.415-423, 1977.

______; BOGNANNO, Michael. Do Tournaments Have Incentive Effects? *Journal of Political Economy*, v. 98, n.6, p. 1307-1024, 1990.

______; BOGNANNO, Michael. The Incentive Effects of Tournaments Revisited: Evidence From The European PGA Tour. *Industrial and Labor Relation Review*, v. 43, fevereiro de 1990.

EILINGHOFF, Christian. Religious Information and Credibility. German Working Papers in Law and Economics, Department of Economics, University of Hamburg, paper 8, março de 2003.

EISTER, Allan W. Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing. Comment On Some Critical Observations On The Church-Sect Dimension. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 6, No. 1 pp. 85-90, Spring 1967.

EKELUND, Robert B. Jr.; HEBERT, Robert F.; TOLLINSON, Robert D. The Economics of Sin and Redemption: Purgatory as a Market-Pull Innovation, *Journal of Economic Behavior and Organization*, v.19, p. 1-15, 1992.

______.An Economic Analysis of the Protestant Reformation. *The Journal of Political Economy*, v. 110, n.3, p.649-671, junho de 2002.

______. Adam Smith on Religion and Market Structure. *History of Political Economy*, v. 37, n.4, 647-660, 2005.

______. **The Marketplace of Christianity**. Massachusetts: The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 2006. 360p.

______; ANDERSON, Gary M.; DAVIDSON, Andrey B. Sacred Trust: **The Medieval Church as Economic Firm**. New York: Oxford University Press , 1996. 210p.

ELLINSON, Christopher G. Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior*, v. 32, n. 1 p. 80-99 , março de 1991.

______.Rational Choice Explanations of Individual Religious Behavior: Notes on the Problem of Social Embededness. *Journal for the Scientific Study of Religion* v. 34, n.1, p. 89-97, 1995.

______.The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions. Health Education & Behavior, v. 25, n. 6, p. 700-720 , 1998a.

______ .Introduction to Symposium: Religion, Health, and Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion* , v. 37, p. 692-694, 1998b.

ELWELL, Walter A. (Editor). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. 1ª Ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, v.I, 1988. 512p.

______. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. 1 ed ª. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, v.II, 1990. 676p.

______. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. 1ª Ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, v.III, 1990. 600p.

EPSTEIN, Isaac. O Dilema do Prisioneiro e a Ética. *Estudos Avançados*, n.9, v. 23, p. 149-163,1995.

ERIKSSON, Tor. Executive Compensation and Tournament Theory: Empirical Tests on Danish Data. *Journal of Labor Economics*, v. 17, n.2, p.262-280.

______; LAUSTEN, Mette. Managerial Pay and Firm Performance – Danish Evidence. *Scandinavian Journal of Management*, v.16, p.269-286, 2000.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2005. 347p.

FALASCHETTI, Dino. Golden Parachutes: Credible Commitments or Evidence of Shirking? *Journal of Corporate Finance*, v.8, p.159-178, 2002.

FAIRBURN, James A.; MALCOMSON, James M. Rewarding Perfomance by Promotion to a Different Job. *European Economic Review*, v.38, p.683-690, 1994.

FASE, M. M. G. Notes and Communications on Economics and Religions. *De Economist*, v. 153, p. 85-106, 2005.

FELDMANN, Horst. Protestantism, Labor Force Participation, and Employment Across Countries. *American Journal of Economics and Sociology*, v.66, n.4, p.795-816, outubro de 2007.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves (org.). **Mudança de Religião no Brasil:Desvendando Sentidos e Motivações**. São Paulo: Palavra & Prece Editora Ltda.; Rio de Janeiro: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), 2006. 236p.

FERRAL, Christopher. Promotions and Incentives in Partnerships: Evidence from Major U.S. Law Firms. *Canadian Journal of Economics*, v. 30, n.4, p.1-21, novembro de 1996.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. **Protestantismo e Modernidade no Brasil**. São Paulo, 2008. 246p. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FILHO, João Dornas. **O Padroado e a Igreja Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. 306p.

FINKE, Roger; IANNACCONE, Laurence. Supply-Side Explanations for Religious Change. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 527, Religion in the Nineties, p. 27-39 , maio de 1993.

______; STARK, Rodney. **The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy**. 4ª edição. New Jersey: Rutgers University Press, 2000.

______; STARK, Rodney. The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Proposition. *Sociology of Religion*, v.62, n.2, p.175-189, 2001.

FREITAS, Tiarajú Alves de; OLIVEIRA, Lívio Luiz Soares de; NETTO, Giácomo Balbinotto. A divindade pratica *screening* após o rompimento do Pacto Adâmico, *paper* não publicado, julho de 2004, PPGE, UFRGS.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Rio de Janeiro:Editora Imago. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 21, 1996.

FRIGERIO, Alejandro. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. Trabalho apresentado no *XXII Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, MG, Brasil, 27-31 de outubro de 1998.

______. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v.1, p. 51-88, 1999.

______. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v.50, p. 125-144, 2000.

______. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, María & CERIANI, César. *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos/ACSRM, 2007a,

______. Analyzing conversion in Latin America: theoretical questions, methodological dilemmas and comparative data from Argentina and Brazil. In: STEINGENGA, Timothy & CLEARY, Edward. *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America.* New Jersey, Rutgers University Press, 2007b.

______. O paradigma da Escolha Racional: Mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008.

GEIGER, Joseph R. The Future of Religion. *The Philosophical Review*, v. 42, n. 1, p. 58-63, Jan. 1933.

GIBBONS, Robert; MURPHY, Kevin J. Relative Performance Evaluation for Chief Executive Officers. *Industrial and Labor Relations Review*, v.43, special issue, februarey 1990.

GIBBS, Michael. Testing Tournaments? An appraisal of the theory and evidence. *Labor Law Journal*, v. 45 Issue 8, p. 493-501, agosto de 1994

GILL, Anthony; LUNDSGAARDE, Erik. State Welfare Spending And Religiosity A Cross-National Analysis. *Rationality and Society*, v. 16, n. 4, p. 399-436, 2004.

______. Government Regulation, Social Anomie And Protestant Growth In Latin America: Across-National Analysis. *Rationality and Society*, v. 11, n. 3, p. 287-316, 1999.

GLAZIER, Stephen D. (Review) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 41, n. 1, p. 193-194, março de 2002.

GONÇALVES, Pe Mário Luiz Menezes. **Introdução ao Direito Canônico**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. 262p.

GOODE, Erick. Further Reflections on the Church-Sect Dimension. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.6, n.2, p. 270-275, outubro de 1967.

GREELEY, Andrew. M. **Religious Change in America**. 1ª ed. Cambridge/London: Harvard University Press, 1989. 142p.

GREEN, Jerry R.; STOKEY, Nancy L. A Comparison of Tournaments and Contracts. *Journal of Political Economy*, v.91,n.3 p. 349-364, 1983.

GREIF, Avner. Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies. *The Journal of Political Economy*, v. 102, n.5, p. 912-950, outubro de 1994.

GRIM, Brian J.; FINKE, Roger. International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, v.2, article 1, p.1-39, 2006.

GUISO, Luigi; SAPIENZA, Paola; ZINGALES, Luigi. People's Opium? Religion and Economic Attitudes. *Journal of Monetary Economics*, v. 50, p. 225-282, 2003.

HADAWAY, C. Kirk; MARLER, Penny Long. Response to Iannaccone: Is There a Method to this Madness? *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 35, n. 3, p. 217-222, 1996.

HAAVIO, Ari. (Review) The Future of Religion. *Acta Sociologica*, v. 29 , n. 4, p. 363-365, 1986.

HADDEN, Jeffrey K. (Review) Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 32, n.4, p. 402-406, dezembro de 1993.

HAMBERG, Eva M.; PETTERSON, Thorleif. The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden. *Journal for the Scientific Study of Religion,* v. 33, n.3, p. 205-216, 1994.

HARBRING, Christine; IRLENBUSCH, Bernd. An Experimental Sudy on Tournaments Design. *Labour Economics*, v.10, p.443-464, 2003.

______; IRLENBUSCH, Bernd. Incentives in Tournaments with Endogenous Prize Selection. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, v.161, n.4, p. 636-663, dezembro de 2005.

HARLEY, Brian; FIREBAUGH, Glenn. American's Belief in Afterlife: Trends Over the Pasto Two Decades. *Journal for the Scientific Study for Religion*, v. 32, n.3, p.269-278, 1993.

HAUBRICH, Joseph G. Risk Aversion, Performance Pay, and the Principal Problem Agent Problem. *Journal of Politica Economy*, v.102, n.2, p. 258-276, 1994.

HEATH, W. C; WATERS, M. S.; WATSON, J.K. Religion and Economic Welfare: An Empirical Analysis of State of Per Capita Income. *Journal of Economic Behavior and Organization*, v. 27, p. 129-142, 1995.

HILL, Charles W.I; PHAN, Phillip. CEO Tenure as a Determinant of CEO Pay. *Academy of Management Journal*, v.34, n.3, p.707-717, 1991.

HSIAO, Cheng. **Analysis of Panel Data**. New York: Cambridge University Press, 1986. 250p.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Editora Martin Claret, São Paulo, 2003.528p.

HOGE, Dean R. Response To Iannaccone: Three Importants Clarifications. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 35, n. 3, p. 223-225, 1996.

HOLLANDER, Gideon; KAHANA, Nava; LECKER, Tikva. Religious and Secular Human Capital: An Economic Model. *Journal of Socio-Economics*, v. 32, p. 489-498, 2003.

HRUNG, Warren B. After Life Consuption and Charitable Giving. *The American Journal of Economics and Sociology*, v. 63, n. 3, p. 731-745, 2004.

HUME, David. *História Natural da Religião*. Editora Unesp, São Paulo, 2004. 158p.

HULL, Brooks B.; BOLD, Frederick. Towards an Economic Theory of the Church. *International Journals of Social Economics*, v. 16, n. 7, p. 5-15, 1989.

______. Religion, Afterlife, and Property Rights in the High Middle Ages. *Studies in economic Analysis*, v. 12, n. 1, p.3-21, primavera de 1989.

______. Product variety in Religious Markets. *Review of Social Economy*, v. 56, n.1, p. 1-19, spring de 1998.

IANNACCONE, Laurence. R. **Consumption Capital and Habit Formation with an Application to Religious Participation**. Chicago, 1984. 139p. Ph.D. dissertation − University of Chicago−Department of Economics.

______.Addiction and Saciation. *Economic Letters*, v.21, p.95-99, 1986.

______.A formal model of church and sect. *The American Journal of Sociology*, , Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure., v. 94, p.241-268, 1988.

______.Bandwagons and the Threat of Chaos. *Journal of Economic Behavior and Organization* , v.11 : 431 – 442, 1989 .

______.MILES, Carrie. Dealing with Social Change: The Mormon Church's Response to Change in Women's Roles . *Social Forces* , v. 68, n.4 p. 1231-1250, junho de 1990a.

______. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion,* v. 29, n.3, p. 297-314, 1990b.

______. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality and Society*, v. 3, n. 2, p. 156-177, abril de 1991a.

______. HULL, Brooks. The Economics of Religion: A Survey of Recent Work. *Bulletin of the Association of Christian Economists* , v.18 : p.7-13, fall 1991b.

______. STARK, Rodney. Sociology of Religion. *The Encyclopedia of Sociology*, edited by Edgar and Marie Borgatta. New York, NY, MacMillan, v. 4, p. 2029-2037,1992a.

______. Religious Markets and the Economics of Religion. *Social Compass*, v. 39, n.1, p. 123-131, 1992b.

______. Response to Box-Steffensmeier. *Rationality and Society*, v. 4, p. 247-251, 1992c.

______. Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives. *The Journal of Political Economy*, v. 100, n. 2. p. 271-291, abril de 1992d.

______. Heirs to the Protestant Ethic? The Economics of American Fundamentalists. In *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago, IL: University of Chicago Press, p. 342-366, 1992e.

______. STARK, Rodney. Rational Choice Propositions about Religious Movements. In *Handbook of Cults and Sects in America*, edited by David G. Bromley and Jeffrey K. Hadden. Greenwich, CT: JAI Press, p.241-262, 1993a.

______. FINKE, Roger. Supply-Side Explanations for Religious Change in America. *The Annals of the American Association of Political and Social Science* ,v.527 , p. 27-39, maio de 1993b.

______. Why Strict Churches Are Strong. *The American Journal of Sociology*, v. 99, n. 5, p. 1180-1211, março de 1994a.

______. STARK , Rodney. A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* ,v.33, n.3, p.230-252, setembro de 1994b.

______. Progress in the Economics of Religion. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, v.150, n.4 ,p.737-744, dezembro de 1994c.

______. Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 34, n.1, p. 76-89, 1995 a.

______. Seconds Thoughts: A response to Chaves, Demerath and Ellison. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 34, n. 1, p. 113-120, 1995 b.

______. Risk, Rationality and Religious Portfolios. *Economic Inquiry*, v.33 , p. 185-195, abril de 1995 c.

______. Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion. Chapter in *The New Economics of Human Behavior*, edited by Mariano Tommasi. Cambridge: Cambridge University Press, 1995d.

______; OLSON, Daniel. Religious Resources and Church Growth. *Social Forces* , v. 74, n.2 ,p. 705-731, dezembro de 1995e.

______;STARK, Rodney; FINKE, Roger. Pluralism and Piety: England and Wales, 1851. *Journal for the Scientific Study of Religion* , v. 34, n.4, p. 431-444, dezembro de 1995f.

______. STARK , Rodney. Truth? A Comment on Bruce. *Journal for the Scientific Study of Religion* .v. 34, n.4, p.516-519, dezembro de 1995g.

______. Strictness and Strength Revisited: Reply to Marwell. *American Journal of Sociology*, v. 101, n. 4, p. 1103-1108, janeiro de 1996a.

______;STARK, Rodney; FINKE, Roger. Religion, Science, and Rationality. *American Economic Review, Papers and Proceedings*, v.86, n.2, p. 433-437, maio de 1996b.

______; STARK , Rodney. Reassessing Church Growth: Statistical Pitfalls and Their Consequences. *Journal for the Scientific Study of Religion* , v.35, n.3, p. 197-216, setembro de 1996c.

______. Rejoinder to Hoge, Hadaway and Marler: Pitfalls Revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 35, n. 3, p. 226-228, 1996d.

______; STARK, Rodney. Recent Religious Declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A Theory Vindicated. *Journal for the Scientific Study of Religion* , v.35, n.3, p. 265-271, setembro de 1996e.

______.Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism. *Journal of Institutional and Theoretical Economics* , v. 153, n.1, p.100-116, 1997a.

______; FINKE, Roger; STARK, Rodney. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry,* v. 35, n.2, p.350-364, abril de 1997b.

______.Rational Choice Framework For the Scientific Study of Religion. Em: YOUNG, Lawrence A. (Org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*., New York:Routledge, p. 25-44, 1997c.

______. Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving. *Journal for the Scientific Study of Religion,* v.36, n.2, p. 141-157, junho de 1997d.

______. STARK , Rodney. Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application. *Journal of Contemporary Religious Research*, v.12, n.2, p.133-157, maio de 1997e.

______. STARK, Rodney; Finke, Roger. Rationality and the Religious Mind. *Economic Inquiry* , v.36, n.3, p.373-389, julho de 1998a.

______. The Economics of Religion: A Survey of Recent Work. *Journal of Economic Literature* , v.36, p.1465-1496, setembro de 1998b.

______. Religious Extremism: Origins and Consequences. *Studies in Contemporary Jewry* , v.20, p.8-29, 1999.

______. A Marriage Made in Heaven? Economic Theory and Religious Behavior. Chapter 10 of *The Explanation of Economics – Towards a More Inclusive Social Science*, edited by Shoshana Grossbard-Schechtman and Christopher Clague. M. E. Sharpe, 2002.

______. Looking Backward: A Cross-National Study of Religious Trends. Center for Study of Public Choice, George Mason University, julho de 2003a.

______. Religion Reloaded: Scenarios for Spirituality in the 21st Century, George Mason University, setembro de 2003b.

______; EVERTON, Sean F. Never on Sunny Days? Economic Lessons from Congregational Attendance Counts. *Journal for the Scientific Study of Religion,* v. 43, n.2, .p. 191-207, junho de 2004a.

______. Faith Beyond Time: The Future of Religion in America. *Futures* v.36, n.9, p. 1025 -1030, (May - on line / November - in print) 2004b.

______: INTROVIGNE, Massimo. Il Mercato Dei Martiri: Capire Il Terrorismo Suicida. ["The Market for Martyrs: Understanding Suicide Terrorism"]. (with Massimo Introvigne). Torino, Italy: Lindau. 2004c. [Monograph.]

______; KLIC, John. The Economics of 'Spiritual Capital': Introduction, Overview, and Agenda for Future Research. *The John Templeton Foundation, Spiritual Capital Initiative Website,* 2004d.

______. Economy, p.21-39. In *Handbook on Religion and Social Institutions*, edited by Helen R. Ebaugh. Plenum Press. 2006a.

______. BERNAN, Eli. Religious Extremism: The Good, the Bad, and the Deadly. *Public Choice*, special volume on the political economy of terrorism, September 2006b.

______.The Market for Martyrs. *Interdisciplinary Journal for Religious Research*, vol. 2006, article 4, June 2006c. Disponível em: <http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=16>. Acesso em: 04/08/2009.

______.Economics of Religion: Debating the Costs and Benefits of a New Field. *Faith and Economics,* Fall 2005. [Part of a published symposium based on a ASSA session that I organized on "Debating the Costs and Benefits of the Economics of Religion." Deirdre McCloskey, Pete Boettke, and Derek Neal did the other papers.]

______. MAKOWSKY, Michael. Accidental Atheists? Agent-Based Models of Mobility, Conformity, and Religious Regionalism. *Journal for the Scientific Study of Religion* , v.46, n.1, p. 1 – 16, março de 2007a.

______. What's Good About Fundamentalism? *Science and Spirit* , v. 18, n. 2, p. 40 – 43, May/June 2007b.

ISAAC, Epstein. O dilema do prisioneiro e a ética. *Estudos Avançados*, n. 9, v. 23, p.149-163, 1995.

JAROSLAV, Zajac. Performance, Promotion and Information. *Journal of Business Ethics*, v.50, p. 187-198, 2004.

JOHNSON, Benton. A Critical Appraisal on the Church-Sect Tipology. *American Sociological Review*, v.22, n.1, p.88-92, fevereiro de 1957.

______. On Church and Sect. *American Sociological Review*, v. 28, n.4, p.539-549, agosto de 1963.

______. Church and Sect Revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.10, n.2, p.124-137, *summer* de 1971.

JOHNSTON, James. Tenure, Promotion and Executive Remuneration. *Applied Economics*, v.34, p.993-997, 2002.

JORDAN, Jeff. **Gambling on God-Essays On Pascal's Wager**. Boston: Rowman & Littlefields Publishers, Inc. , 1994. 168p.

JR., William H Swatos. (Review) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. *Sociology of Religion*, v. 63, n. 2, p. 262-264, 2002.

KAHN, Charles Milton; GUR, Huberman. Two-sided Uncertainty and "Up-or-Out" Contracts. *Journal of Labor Economics*, v. 6, n. 4, p. 423-444, 1988.

KIYOTAKI, Fumi. The Effects of a Consolation Match on The Promotion Tournaments. *Journal of The Japanese and International Economies*, v. 18, p.264-281, 2004.

KLUEGEL, James R. Denominational Mobility: Current Paterns and Recent Trends. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 19, n.1, p.16-25, 1980.

KNIGHT, A.; ANGLIN, A. **História do Cristianismo: dos Apóstolos do Senhor Jesus ao Século XX**. 11 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2001. 223p.

KNIGHT, Frank H. **Risk, Uncertainty and Profit**. Dodo Press, 2008. 360p.

KRÄKEL, Matthias. U-type versus J-Type Tournaments as Alternative Solutions to the Unverefiabilithy Problem. *Labor Economics*, v. 10, p.359-380, 2003.

______; SLIWKA, Dick. Risk Taking in Assymetric Tournaments. *German Economic Review*, v.5, n.1, p.103-116, fevereiro de 2004.

KRUEGER, Ann. Factor Endowments and per capita income differences among countries. *Economic Journal*, v. 78, n. 311, p.641-659, 1968.

KÜNG, Hans. **Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002. 264p.

LAND, Keneth C.; DEANE Glenn ; BLAU, Judith R. Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model. *American Sociological Review*, v. 56, p. 237-249, abril de 1991.

LANDSBERG, P. T. Gambling on God. *Mind*, New Series, v. 80, n. 317, p. 100-104, jan 1971.

LATOURETTE, Keneth Scott. **Uma História do Cristianismo**. Vols. I e II. São Paulo: Editora Hagnos, 2006. 2217p.

LAZEAR, Edward P. **Personnel Economics for Managers**. John Wiley & Saons, New York, 1998.

______; ROSEN, Sherwin. Rank-Order Tournaments as Optimum Labor Contracts. *Journal of Political Economy*, v. 89, n.5, p.841-864, 1981.

______.Economic Imperialism. *Quarterly Journal of Economics*, v. 115, n.1, p.99-146, fev. 2000.

______. The Peter Principle: A Theory of Decline. *The Journal of Political Economy,* v.12, n.1, p.141-163, fevereiro de 2004.

______; GIBBS, Michael. **Personnel Economics in Practice**. 2 ed. River Street: John Wiley & Sons Inc, 2008. 454p.

LECHNER, Frank J. Rejoinder To Stark and Iannaccone “Heads I Win”: On Immunizing a Theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 35, n. 3, p. 272-274, 1996.

LEEDS, Michael. A. Rank-Order Tournaments and Worker Incentives. *Atlantic Economic Journal*, v. 16, n.2, p.74-77, junho de 1988.

LEHMAN, David. A milagrosa Economia da Religião: Um ensaio sobre capital social. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n.27, p.69-98, Porto Alegre, janeiro-junho de 2007.

LEIBENSTEIN, Harvey. **Inside The Firm-The Inefficiencies of Hierarchy**. Lincoln: Harvard University Press, 1997. 276p.

LENSKI, Gerhard. **The Religious Fact: A Sociological Study of Religion’s Impacto on Politics, Economics, and Family Life**. New York: A Dobleday Anchor Book, 1963. 422p.

LIFTON, Robert Jay. **Destroying the World to Save it – Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism**. 1 ª ed. New York: Metropolitan Books, 1999. 376p.

LILE, Stephen E.; TRAWICK, Michelle W. Explaining Differences in Religiosity in Kentucky. *Journal of Applied Economics and Policy*, v. 23, p.14-25, 2004.

LIMA, Mons. Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico− Coleção Igreja e Direito.** 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 358p.

LIN, Chung-Cheng; YANG, C.C. Tournaments as a Worker Discipline Device. *Economic Inquiry*, v.39, n.4, p.644-650, outubro de 2001.

LYNCH, James G. ; ZAX, Jeffrey S. The Rewards to Running−Prize Structure and Performance in Professinal Road Racing. *Journal of Sports Economics*, v.1, n.4, p.323-340, novembro de 2000.

______. The Effects of Prizes in the Second Half of Tournaments. *Journal of Economic Behavior and Organization*, v. 57, p.115-129, 2005.

LIPFORD, Jody W. ,TOLLINSON, Robert D. Religious Participation and Income. *Journal of Economic Behavior and Organization*, v. 51, p. 249-260, 2003.

LOEWENTHAL, Kate Miriam; MACLEOD, Andrew; CINNIRELA, Marco. Are Women More Religious Than Men? Gender Differences in Religious Among Different Religious Groups in the UK. *Personnality and Individual Differences*, v.32, p.133-139, 2002.

LOMBARDIA, Pedro. **Lições de Direito Canônico**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 218p.

LONG, Stephen H; SETTLE, Rusell F. Household Allocation of Time and Church Attendance: Some Additional Evidence. *The Journal of Political Economy*, v. 85, n.2, p. 409-413, abril de 1997.

LÓPEZ, J. A. Pena; SANTOS, J. M. Sánchez. Effects of Competition on Religious Markets: Some Evidence Empirical. *Applied Economics Letters*, v.15, n.5, p.371-374, 2008.

LU, Yunfeng; JOHNSON, Byron; STARK, Rodney. Deregulation and the Religious Market in Taiwan: A Research Note. *The Sociological Quaterly*, v.49, p. 139-153, 2008.

LUNN, John. On Riches In The Bible And The West Today. *Faith and Economics*, n. 39, p. 14-22, springer 2002.

MAIN, Brian G. M.; III, O'REILLY, Charles; WADE, James. Top Executive Pay: Tournament or Teamwork? *Journal of Labor Economics*, v.11, n.4, p.606-628, 1993.

MALONEY, Michael T.; MCORMICK, Robert E. The Response of Workers to Wages in Tournaments –Evidence from Foot Races. *Journal of Sports Economics*, v. 1, n.2, p.99-123, maio de 2000.

MANGELOJA, Esa. Economic Growth and Religious Production Efficiency. *Applied Economics*, v. 37, n.20, p.2349-2359, novembro de 2005.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

______.Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 111-125, junho de 2003.

______.Expansão Pentecostal no Brasil: O Caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, n. 18, v. 52, p. 121-138, 2004.

______. Usos e limites da Teoria da Escolha Racional da Religião. *Tempo Social*, v. 20, n.2, p. 41-66, novembro de 2008.

MARSHALL, Alfred. **Princípios de Economia**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, v. 1, 1996. 368p.

MARTINS, Pedro; LIMA, Francisco. *External Recruitments and Firm Performance. Applied Economics Letters*, v.2006, n.13, p.911-915, 2006.

MARWELL, Gerald. We Still Don't Know if Strictes Are Strong, Much Less Why: Comment on Iannaccone. *American Journal of Sociology*, v. 101, n. 4, p. 1103-1108, janeiro de 1996.

MAS-COLELL, Andreu; WHINSTON, M. D; GREEN, J. R. **Microeconomy Theory**. New York: Oxford University Press, 1995. 981p.

MATHIOS, Alan D. Education, Variation in Earnings, and Nonmonetary Compensation. The Journal of Human Resources, v. 24, n. 3, p. 456-468, 1989.

MAUROIS, André. **História da Inglaterra**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores.459p.

MCCLEARY, Rachel M. ; BARRO, Robert J. Religion and Economy. *The Journal of Economic Perspectives*, v. 20, n. 2 , p. 49-72, Spring, 2006.

MCLAUGHLIN, Keneth. Aspects of Tournaments Models: A Survey. *Research in Labor Economics*, v. 9, p.255-256, 1988.

MELLONI, Alberto. **Como Se Elege Um Papa: A História do Conclave**. São Paulo: Edições Paulinas, Coleção Igreja na História, 2001.251p.

MELTON, Michael; ZORN, Thomas S. An empirical test of tournament theory: the Senior PGA Tour. *Managerial Finance*, v.26, n.7, p.16-32, 2000.

______; ZORN, Thomas S. Risk Taking in Tournaments. *Managerial Finance*, v.26, n.7, p.52-62, 2000.

MEYER, Margaret A. ; VICKERS, John. Performance Comparisons and Dynamic Incentives. *Journal of Political Economy*, v. 105,n.3, p. 547-581, 1997.

MILLARD, Alan. **Descobertas dos Tempos Bíblicos-Tesouros Arqueológicos Irradiam Luz Sobre a Bíblia**. São Paulo: Editora Vida, 1997. 351p.

MILLER, Robert J. A Review of Electronic Resources For Denominational Researchers. *Review of Religious Research*, v. 49, n.1, p. 90-92, setembro de 2007.

MCLOSKEY, Deidre. Importing Religion into Economics. The Economics of Religion: a Simposium. *Faith and Economics*, n. 46, p. 19-23, fall 2005.

MCKEE, Arnold. (Review) Economics and Religion: are They Distinct? *Review of Social Economy*, v. 54, n.1, p. 116-122, 1996.

MOLHO, Ian. **The Economic of Information**. Blackwell Publishers, 1997. 262 p.

MONTGOMERY, James. Pascal's Wager and the Limits of Rational Choice: A Comment on Durkin and Greeley. *Rationality and Society*, v. 4, n. 1, p. 117-121, Janeiro de 1992.

______.Dynamics of the Religious Economy: Exit, Voice, and Denominational Secularization. *Rationality and Society* v. 8, p.81-110, 1996a.

______.Contemplations on the economic approach to religious behavior. *American Economic Review*, v. 86, n.2, p 443-447, 1996b.

______. (Review) Choice and Religion: A Critique of Rational Choice. *British Journal of Sociology*, v. 51, n. 4 , dezembro 2000.

______.A Formalization and Test of the Religious Economies Model. *American Sociological Review,* v.68, p.782-809, 2003.

MUELLER, Samuel A. Dimensions of Interdenominational Mobility in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.10, n.2, p.76-84, 1971.

MUKIIBI, Barnabas B. **Rights of Clergy to Remueration**. Limuru, Kenya: AMECEA Gaba Publications, 2008. 232p.

MURTA, Susanne Rodrigues; ARAÚJO, Ari Franco de, Jr.; SKIKIDA, Cláudio. Religião e Criminalidade no Brasil: Primeiras Evidências sob Enfoque Econômico. *Textos de Economia*, Florianopólis, v.11, n.2, p. 90-107, julho-dezembro de 2008.

MUSICK, Mark; WILSON, John. Religious Switching for Marriage Reasons. *Sociology of Religion*, v.56, n.3, p.257-270, 1995.

NALEBUFF, Barry J.; STIGLITZ, Joseph E. Information, Competition, and Markets. *American Economic Review*, AEA Papers and Proceeding, v. 73, n.2, p. 278-283, maio de 1983.

NEAL, Derek. Comments on the Economics of Religion. *Faith and Economics*, n. 46, p. 10-13, fall 2005.

NEUMAN, Shoshana. Religious Observance within a Human Capital Framework: Theory and Application. *Applied Economics.*, v.18, n.11, p. 1193–202, 1986.

NORTH, Charles M.; GWIN, Carl R. Religious Freedom and the Unintended Consequences of State Religion. *Southern Economic Journal*, v. 71, n.1, p. 103-117, 2004.

NORTH, Douglass C. **Institutions, Institutional Change and Economic Perfomance**. New York: Cambridge University Press, 1990. 152p.

NOLLAND, Marcus. Religion and Economic Performance. *World Development* , v. 33, n. 8, p. 1215-1232, 2005.

NUNES, Joaquim de Siqueira. **Vida, Ações e Reações dos Papas-de São Pedro a Bento XVI**. São Paulo: Bani Designs Graphic's-Produções Gráficas Multimídia, 2007.224p.

OLIVEIRA, Mário Rui de. **O Direito a Viver do Evangelho: Estudo Jurídico-Teológico Sobre a Sustentação do Clero**. Roma: Editrice Pontíficia Università Gergoriana, 2006. 372p.

OLSON, Mancur. **The Logic of Collective Action –Public Goods and The Theory of Groups**. Cambridge, Massachusets and London: Harvard University Press, 1965. 186p.

OLSON, Daniel V.A. (Review) Choice and Religion: A Critique of Rational Choice. *Social Forces*, v. 79 , n. 1, p. 358-360, dezembro de 2000.

______. Religious Pluralism in Contemporary U.S.Counties. (Comment on Finke and Stark, *ASR,* February 1988 and December 1989, and Breault, *ASR,* December 1989a and 1989b). *American Sociological Review* v.63, p.759-61, 1998.

______.Religious Pluralism and U.S. Church Membership: A Reassessment. *Sociology of Religion* v.60, p. 149-74, 1999.

______. Competing Notions of Religious Competition and Conflict in Theories of Religious Economies. p. 133-65 in *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism,* edited by T. G. Jelen. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

ORSZAG, Jonathan M. A New Look at Incentive Effects and Golf Tournaments. *Economic Letters*, v.46, p.77-88, 1994.

PATEE, Howard. H. **Hierarchy Theory – The Challenge of Complex Systems**. New York: George Braziller, Inc , 1973. 156p.

PERGAMIT, Michael R; VEUM, Jonathan R. What is a Promotion? *International and Labor Relations Review*, v.52, n.4, p.581-601, julho de 1999.

PERL, Paul; OLSON, Daniel V. A. Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 31, n.1, p.12-31, março de 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, 13, março-maio: p.144-156, 1992.

______. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, 49, novembro: 99-117, 1997.

______. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n.37, junho de 1998.

PINDICK, Robert S. ; RUBINFELD, Daniel L. **Microeconomics**. 4 ed. Upper Saddle, River New Jersey: Prentice Hall, 1998. 726p.

POOLE, Christopher. The Religious Dimension of the Welfare State:A Cross-national Analysis. Working Paper, Universidade de Richmond, dezembro de 2005.

POPPER, Karl R. A Lógica da Pesquisa Científica. 19 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2007. 568p.

PRAÇA, J.J.Lopes. **Ensaio Sobre o Padroado Portuguez- Dissertação Inaugural Para o Acto de Conclusões Magnas**. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1869.

PRICE, Bruce M. How Green Was My Valley? An Examination of Tournament Theory as a Governance Mechanism in Silicon Valley Law Firms. *Law & Society Review*, v. 37, n.4, p.731-764, 2003.

RADNITZKY, G.; BERHOLZ, P. **Economic Imperialism: The Economic Method Applied Outside the Field of Economics**. New York: Paragon, 1986.

REDMAN, Barbara J. An Economic Analysis of Religious Choice. *Review of Religious Research*, v. 21, n.3, p. 330-342, summer 1980.

RENAN, Ernest. **Vida de Jesus**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. 536p.

REY, Terry. Marketing the goods of salvation: Bordieu on Religion. *Religion*, v. 34, p. 331-343, 2004.

RILEY, John C. Silver Signals: Twenty Five Years of Screening and Signaling. *Journal of Economic Literature*, v. 39, n. 2, p.432-478, junho de 2001.

ROBBINS, Thomas. (Review) Choice and Religion: A Critique of Rational Choice. *Review of Religious Research*, v. 41, n. 4, p. 560-562, junho de 2000.

ROMER, David. **Advanced macroeconomics**. McGraw-Hill, 1996. 540p.

ROSEN, Sherwin. The Military as an Internal Labore Market: Some Allication, Productivity, and Incntive Problems. *Social Science Quarterly*, v.73, n.2, p. 227-237, junho de 1992.

ROYAL, Robert. **The God That Did Not Fail: How Religion Built and Sustains the West**. New York: Encounter Book, 2007. 311p.

ROYLE, Marjorie H. Potential Response Bias In Internet Use Eor Survey Religious Research. *Review of Religious Research*, v. 49, n.1, p. 54-68, setembro de 2007.

SAMPEL, Edson Luiz. **Introdução ao Direito Canônico**. São Paulo: LTR Editora Ltda, 2001. 85p.

SAMUELSON, Kurt. **Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber**. New York: Harper Torchbooks, 1957. 166p.

SANDER, William. Religion and Human Capital. *Economics Letters*, v. 75, p.303-307, 2002.

SAVYCH, Bagdan. Towards Incentives for Military Transformation: A Review of Economic Models of Compensation. Prepared for the Office of the Secretary of Defense, Technical Report, National Defense Research Institute.

SAWKINS, John W. ; SEAMAN, Paul T. ; WILLIAMS, Hector C. S. Church Attendance in Great Britain: An Ordered Logit Approach. *Applied Economics*, v. 29, p.125-134, 1997.

SEGAL, Robert A. Humes' Natural History of Religion and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion. *Religion*, v. 24, p. 225-234, 1994.

SHERKAT, Darren E. Theory and Method in Religious Mobility Research. *Social Science Research*, v. 22, p.208-227, 1993

______. (Review) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. *Contemporary Sociology*, v. 31, n. 1, p. 45-47, janeiro de 2002.

______. Religious Intermarriage in the United States: Trends, Patterns and Predictors. *Social Science Research*, v.33, p.606-625, 2004.

SIMPSON, John H. (Review) The Stark-Bainbridge Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.29, n.3, p.367-371, setembro de 1990.

SIMS, Rebecca C. Web Surveys: Applications In Denominational Research. *Review of Religious Research*, v. 49, n.1, p. 69-80, setembro de 2007.

SMITH, Adam. **An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations**. The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith (1981), The Online Library Of Liberty, 2004. 2 v

______. **Riqueza das Nações: Uma Investigação Sobre Suas Naturezas e Suas Causas**, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. Coleção os Economistas, 1996. 871p. 2 v.

SMITH, Ian; SAWKINS, John W.; SEAMAN, Paul T. The Economics of Religious Participation: A Cross-Country Study. *Kyklos*, v.51, n.1, p.25-43, 1998.

SPENCE, Michael. Job Market Signaling . *Quarterly Journal of Economics*, v. 87, p. 355-374, 1973.

STADLER, Inês Macho-; CASTRILLO, David Pérez. **An Introduction to the Economics of Information – Incentives & Contracts**. New York: Oxford University Press, 1997. 282p.

STARK, Rodney. **Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome**. 1ª ed. New York, HarperSanFrancisco, 2006. 280p.

______. **The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success**. New York: Random House, 2005. 281p.

______.Trazendo a Teoria de Volta. *Revista de Estudos da Religião*, n.4, p.1-26, 2004 (Traduzido por Rodrigo Ribeiro Sá Menezes).

______. **For the Glory of God: How Monotheism led to Reformation, Science, Witch –Hunts and the End of Slavery**. Princenton: Princenton University Press, 2003. 488p.

______. **The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries**. New York: Harper One, 1996. 256p.

______; FINKE, Roger. **Acts of Faith – Explaining the Human Side of Religion**. California: University of California Press, 2000. 343p.

______; BAINBRIDGE, William Sims. **The Future of Religion**. California: University of California Press, 1985. 600p.

______. **A Theory of Religion**. New Jersey: Rutgers University Press, 1997. 386p.

______; IANNACCONE, Laurence. Truth? A Reply
To Bruce. *Journal for the Scientic Study of Religion*, v. 34, n. 4, p. 516-519, 1995.

______;IANACONNE, Laurence R.; FINKE, Roger. Religion, Science and Rationality. *The American Economic Review*, v. 86, n. 2, p. 433-437, 1996.

STIGLER, George J.;BECKER, Gary S. De Gustibus Non Est Disputandum. *The American Economic Review*, v. 67, n.2 , p. 76-90, março de 1977.

SPICKARD, James V. (Review) Choice and Religion: A Critique of Rational Choice. *Contemporary Sociology*, v. 30 ,n . 2, p. 206-208, março de 2001.

STOLZ, Jörg. A Silent Battle: Churches And Their Seculars Competitors. Working Papers, Observatoires des Religions en Suisse, Lausanne ,dezembro de 2007.

______. Salvation Goods and Religion Markets: Integration Rational Choices and Weberian Perspectives. *Social Compass*, v. 53, n. 1, p. 13-32, 2006.

STOLZEMBERG, Ross; BLAIR-LOY; WAITE, Linda J. Religious Participation in Early Adutlhood:Age and Life Cicle Effects on Church Membership. *American Sociological Review*, v.60, n.1, p.84-103, fevereiro de 1995.

SULLIVAN, Dennis H. Simultaneous Determination of Church Contributions and Church Attendance. *Economic Inquiry*, v.23, n.2, p. 309–20, 1985.

TAMNEY, Joseph B.; JOHNSON, Stephen D. A Research Note on the Free Rider Issue. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 36, n. 1, p. 104-108, 1997.

TAWNEY, R. H. **Religion and the Rise of Capitalism**. EUA: Mentor Books, 1955.

TAYLOR, Beck A. ; TROGDON, Justin G. Losing to Win: Tournament Incentives in the National Basketball Association. *Journal of Labor Economics*, v.20, n.1, p.23-40, janeiro de 2002.

THEISEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma Teoria do Cristianismo Primitivo**. 1ª ed. São Paulo: Editora Paulinas, 2009. 456p.

TOMES, Nigel. Religion and The Earnings Function. The American Economic Review, v. 75, No. 2, Papers and Proceedings of the Ninety-Seventh Annual Meeting of the American Economic Association, p. 245-250, maio de 1985.

TONG, Kwok-kit; LEUNG, Kwok. Tournament as a Motivational Strategy: Extension to Dynamic Situations With Uncertain Duration.*Journal of Economic Psychology*, v. 23, p.399-420, 2002.

TONG, Xiaoxi. Market and Political Explanations of Religious Vitality: Comments on Chaves and Cann. *Rationality and Society*, v. 4, p. 474-476, 1992.

THUROW, Lester C. Psychic Income: Useful or Useless? The American Economic Review, Papers and Proceedings of the Ninetieth Annual Meeting of the American Economic Association p. 142-145, v. 68, n. 2, maio de 1978.

TRAWICK, Michelle W.; LILE, Stephen E. Religion Market Competition and Clergy Salary: Evidence from SBC Congregations in the South. *American Journal of Economics and Sociology*, v.66, n.4, p.747-763, outubro de 2007.

TREVETT, Christine. **Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy**. New York: Cambridge University Press, 2002. 316p.

ULBRICH, Holley; WALLACE, Myles. Church Attendance, Age, and Belief in the Afterlife: Some Additional Evidence. *Atlantic Economic Journal*, v. 11, n.2, p. 44–51, 1983.

______. Women's Work Force Status and Church Attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *v. 23, n.*4, p. 341–50, 1984.

VICKERS, Douglas. Time, Knowledge, and Ignorance, and the Subversion of Economic Reason. *Faith and Economics*, v. 33, p. 9-19, spring 1999.

VOAS, David; CROCKETT, Alasdair; OLSON, Daniel. V. A. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong. *American Sociological Review*, v. 67, p. 212-230, 2008.

WADE, James; O'REILLY, Charles; III, CHANDRATAT, Ike. Golden parachutes: CEOs and the Exercise of Social Influence. *Administrative Science Quaterly*, v.35, p. 587-603, 1990.

WALDMAN, Michael. Up-or-Out Contracts: A Signaling Perspective. *Journal of Labor Economics* , v. 8, n. 2, p. 230-250, abril de 1990.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. 3 ed. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2006. 888p.

WALLIS, Roy. (Review) The Future of Religion. *Sociological Analysis*, v. 47 ,n.1, pgs 74-76, 1986.

WARNER, Stephen.Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United State. *American Journal of Sociology*, v. 98, p.1044-1093.

WEBER, Eugen. **Após o Apocalipse: Crenças de Fim (e Recomeço) de Mundo**. São Paulo: Editora Mercuryo Ltda. 272p.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.224p.

______. **Ciência e Política – Duas Vocações**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.136p.

WEISS, Andrew Murray; STIGLITZ, Joseph E. Incentive Effects of Terminations: Applications to the Credit and Labor Markets. *American Economic Review*, v. 73, n. 5, p. 912-927, dezembro de 1983.

WELCH, Patrick J. ; MUELLER, J.J. The Relationships of Religion to Economics. *Review of Social Economy*, v. LIX, n. 2, junho de 2001.

WIEBE, Donald. (Review) The Theory of Religion. *Review of Religious Research*, v. 38, n. 4, p. 378-380, junho de 1997.

WILLIAMS, Rhys H. (Review) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. *American Journal of Sociology*, v. 106, n. 6, pgs1840-1842, maio de 2001.

WITTBERG, Patricia. Introduction To This Special Issue. *Review of Religious Research*, v. 49, n.1, p. 5-6, setembro de 2007.

WOEHRLING, Francis. Christian Economics. *Journal of Markets & Morality*, v.4, n.2, p.199-216, 2001.

WOODS Jr., Thomas E. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. São Paulo: Sociedade de Publicações Culturais Quadrante, 2008. 222p.

XU, Peng. Executive Salaries as Tournament Prizes and Executive Bonuses as Managerial Incentives in Japan. *Journal of the Japanese and International Economies*, v. 11, p.319-346, 1997.

YOUNG, Lawrence A. (Org.), **Rational choice theory and religion: summary and assessment**. New York: Routledge , 1997. 187p.

ZÁBOJNÍK, Ján; BERNHARDT, Dan. Corporate Tournaments, Human Capital Acquisition, and the Firm Size-Wage Relation. *Review of Economic Studies*, v.68, p.693-716, 2001.

ZECH, Charles. The Catholic Church, Resource Allocation, and the Priest Shortage. *Review of Social Economy*, v. 50 , n.3, p. 297-304, fall 1992.

______; ZALESCKI, Peter. Determinants of Contributions to Religious Organizations. *American Journal of Economics and Sociology*, v. 51, p. 459-72, outubro de 1992.

______. An Empirical Analysis of Options for Dealing with the U.S. Catholic Priest Shortage. *Review of Religious Research*, v. 35, n.3, p. 238-250, março de 1994.

______;ZALESCKI, Peter . Economic and Attitudinal Factors in Religious Giving. *Review of Religious Research*, v. 36, n.2, p. 158-16, December 1994.

______;ZALESCKI, Peter ; HOGE, Dean R. Determinants of Religious Giving in Urban and Rural Presbyterian Congregations. *Review of Religious Research*, v.36, n.2, p. 197-206 , December 1994.

______;ZALESCKI, Peter . The Effectiveness of Various Solicitation Methods in Raising Member Contributions. *The Journal of Ministry Management and Marketing*, v. 1, n.1, p. 97-104.

______;ZALESCKI, Peter. The Optimal Size of A Religious Congregation: An Economic Theory of Clubs Analysis. American *Journal of Economics and Sociology*, v. 54, n. 4, p. 439-453, October 1995.

______;ZALESCKI, Peter. The Effects of Religious Market Competition on Church Giving, *Review of Social Economy*, v. 53, n.3, p. 350-67, Fall 1995.

______; VALLET, Ronald E. **The Mainline Church's Funding Crisis: Issues and Possibilities**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. 170p.

______; HOGE, Dean R; MCNAMARA, Patrick; DONAHUE, Michael, J. Religious Giving in Five Denominations: Descriptions, Patterns, and Causes. *Journal of Stewardship*, p. 3-13, 1996.

______; ZALESCKI, Peter. Group Size and the Free-Rider Hypothesis: A Re-Examination of Old Evidence from Churches, *Public Choice*, v. 88, p. 407-11, 1996.

______; HOGE, Dean R; MCNAMARA, Patrick. **Plain Talk About Churches and Money**. Washington, D.C.: The Alban Institute, 1997. 138p.

______; HOGE, Dean R; MCNAMARA, Patrick; DONAHUE, Michael, J. **Money Matters: Personal Giving in American Churches**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1996 (Honorable Mention Award, 1997 Staley/Robeson/Ryan/St. Lawrence Research Prize ,Competition sponsored by the National Society of Fund Raising Executives). 248p.

______.**The Parish Management Handbook: A Practical Guide for Pastors, Administrators and Other Parish Leaders**. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 2003.217p.

______; ZALESCKI, Peter . Efficiency in Religious Organizations. *Nonprofit Management & Leadership*, v. 8 , n.1 , p.3-18, September, 1997.

______; HOGE, Dean R; MCNAMARA, Patrick; DONAHUE, Michael, J How Americans Financially Support Their Churches: Empirical Research on Giving. ,*Sociologia*, v. 29 , n.5, p. 579-96 , 1997.

______; CLAIN, Suzanne. A Household Production Analysis of Religious and Charitable Activity, *American Journal of Economics and Sociology*, v. 58, n.4, p. 923-46, October 1999.

______; ALEXANDRIN, Glen. Ancient Futures: Papal and Buddhist Economics,. *International Journal of Social Economics*, v.26, n.10/11, p. 1344-53, 1999.

______. Generational Differences in the Determinants of Religious Giving. *Review of Religious Research*, v. 41, n.4, p.545-59, June 2000.

______; MILLER, Robert; PARFET, Robert. The Impact of Stewardship Programs on Religious Giving: An Empirical Analysis of Catholic Parishes. *Journal of Ministry Marketing and Management*, v. 7, n. 1, p. 43-60, 2001.

______. An Agency Analysis of Church-Pastor Relations. *Managerial and Decision Economics*, v.22, p.327-332, 2001.

______; MAO, Wen. Choices of Organizational Structures in Religious Organizations: A Game-Theoretic Approach. *Journal of Economic Behavior and Organization,* v. 47, n. 1, p. 55-70, janeiro de 2002.

______; Understanding Denominational Structures: Churches as Franchise Organizations. *International Journal of the Economics of Business*, v. 10, n. 3 p. 323-335, novembro de 2003.

______; DAVIDSON, James D.; WALTERS, Thomas P.; CISCO, Bede (OSB); MEYER, Katherine. **Lay Ministers and Their Spiritual Practices**. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Press, 2003. 205p.

______; GAULTIER, Mary L. Catholic Parish Organizational Structure and Parish Outcomes, *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 43, n.1, p. 141-50, march de 2004.

______; **Why Catholics Don't Give. And What Can Be Done About It**. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Press, Updated, 2006.

______; MILLER, Robert J. **Listening to the People of God: Lay People's Suggestions for Rebuilding the Parish**. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007.

______; The Agency Relationship in Churches: An Empirical Analysis. *American Journal of Economics and Sociology*, v. 66, n. 4, outubro de 2007.

Documentos eletrônicos

A SANTA Sé. Estado do Vaticano. **Decreto Optatam Totius**. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html> . Acesso em: 02/04/2009.

_____.**Constituição Dogmática Lumen Gentium.** Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> . Acesso em: 12/12/2008.

_____.**Decreto Christus Dominus** Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html> . Acesso em 19/03/2009.

______.**Constituição Apostólica Pastor Bonus.** Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19886028_pastor-bonus_po.html> . Acesso em 30/03/2009.

_____.**Constituição Apostólica Universi Dominici Gregis**. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-iiapc22021996universi-dominici-gregis_po.html>. Acesso em: 17/12/2008.

_____.**Declaração Gravissimum Educationis (Sobre a Educação Cristã)** <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_po.html>. (documento acessado em 01/04/2009

_____.**Decreto Presbyterorum Ordinis**. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_po.html> . Acesso em: 18/03/2009.

_____.**Carta Apostólica Ecclesiae Sanctae**. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_en.html> . Acesso em 01/04/2009.

_____.**Secretaria de Estado**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_12101998_profile_po.html>. Acesso em 29/12/2008.

_____.**Congregações Romanas** . Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/index_po.htm>. Aceem 29/12/2008).

_____.**Conselhos Pontifícios**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/index_po.htm>. Acesso em 29/12/2008.

_____.**Tribunales**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/index_po.htm> . Acesso em 29/12/2008.

_____.**Comissão Pontifícia**. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/index_po.htm>. Acesso em 29/12/2008.

______.**Oficina de Prensa de Santa Sede. El colégio cardinalício**. Documentacion general. Disponível em: <http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_documentazione/cardinali_documentazione_generale_sp.html >. Acesso em 06/01/2009.

ALTMANN, Steffen; FALK, Armin; WIBRAL, Mathias. Promotions and Incentives: The Case of Multi-Stage Elimination Tournaments. Discussion Paper Series, IZA DP n.3835, November 2008. Disponível em: <http://ftp.iza.org/dp3835.pdf>. Acesso em: 06/08/2009.

BARRO, Robert; McCLEARY, Rachel. Religion and political economy in an international panel. New York: National Bureal of Economic Research (NBER), Working paper n. 8931, NBER Working Paper Series. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w8931.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

______. Religión and Economic Growth. New York: National Bureal of Economic Research (NBER), Working paper n. 9682, NBER Working Paper Series, maio de 2003.

Disponível em:< http://www.nber.org/papers/w9682.pdf?new_window=1>. Acesso em: 04/08/2009.

BECKING, B. Review by Biblical Games: Game Theory and the Hebrew Bible. *The Online Journal for Philosophy of Religion,* v. 3, 2003. Disponível em <http://www.arsdisputandi.org/>. Acesso em 25 de maio de 2004.

BRAÑAS-GARZA, Pablo; GARCIA-MUÑOZ, Teresa; NEUMAN, SHOSHANA. The Big Carrot: High Stake Incentives Revisited. European Network on the Economics of Religion (ENER), Papers on Economics of Religion, PER 08/01. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1294517>. Acesso em: 05/08/2009.

______; GARCÍA-MUÑOZ, Tereza. Unravelling the Secularization: An International Study. Papers on Economics of Religion, PER 07/05, Departament of Economics of University of Granada, European Network on the Economics of Religion, 2007. Disponível em: <http://www.ugr.es/~teoriahe/RePEc/gra/paoner/per07_05.pdf>. Acesso em: 05/08/2009.

______; NEUMAN, Shoshana. Intergenerational Transmission of "Religious Capital" : Evidence from Spain. Discussion Paper, n. 2183, Institute of the Study of Labor, Bonn, Alemanha, 2006. Disponível em: <http://www.ugr.es/~teoriahe/RePEc/gra/paoner/per06_02.pdf>. Acesso em: 05/08/2009.

______;SOLANO-GARCIA, Àngel. Why do European Governs Favour Religions. Papers on Economics of Religion, PER 07/01, Departament of Economics of University of Granada, European Network on the Economics of Religion (ENER). Disponível em: <http://www.ugr.es/~teoriahe/RePEc/gra/paoner/per07_01.pdf>. Acesso em: 05/08/2009.

CARDINALS of The Holy Roman Church. Disponível em: <http://www.fiu.edu/~mirandas/preface.htm>. Acesso em: 30/12/2008.

Classificação de países por perseguição. **Portas Abertas**. Disponível em: <http://www.portasabertas.org.br/classificacao/ >. Acesso em: 06/02/2009.

CLAYTON, M. **Scholars get religion**. Disponível em: <http://www.csmonitor.com/2002/0226/p12s01-lehl.html>. Acesso em 14 de março de 2005.

CÓDIGO de Direito Canônico. Disponível em <http://www.infosbc.org.br/index.php?cod_tipo=6&cod_dados=634>.
<http://www.salvemaria.org.br/pub/publicacoes/11d4a9be0c28bc43809222325298036b.pdf>. Acesso em: 21/11/2008.

COUPÉ, Tom; SMÉETS, Valery; WARZYNSK, Frédéric. Incentives in Economic Departments: Testing Tournaments. Working Paper 03-25. Disponível em: <http://www.hha.dk/nat/wper/03-25_vasfwa.pdf>. Acesso em: 06/08/2009.

ECONOMICS of Religion. Disponivel em: <http://religionomics.com/old/erel/index.htm>. Acesso em 22/07/2009.

ENCICLOPÉDIA Católica Popular Online. Disponível em: <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>. Acesso em: 12/12/2008.

ESTATUTO do Cabido da Sé de Braga. Disponível em: <http://www.se-braga.pt/estatuto_cabido.pdf>. Acesso em: 27/11/2008.

EUROPEAN Network on the Economics of Religion. Disponível em: <http://www.ener-online.org/>. Acesso em: 04/08/2009.

Evangélicos. **Revista Superinteressante.** Disponível em: <http://super.abril.com.br/superarquivo/2004/conteudo_313529.shtml>. Acesso em :16/02/2009).

FRATERNIDADE Sacerdotal São Pio X. Disponível em: <http://www.fsspx-brasil.com.br/index.htm> . Acesso em: 25/03/2009.

GILBOA, Itzhak; POSTLEWAITE, Andrew; SCHMEIDLER, David. Rationality of Belief Or: Why Bayesianism is neither necessary nor sufficient for rationality. Cowles Foundation *Discussion Paper No. 1484, Cowles Foundation For Research In Economics* ,Yale University , outubro de 2004. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=523502>. Acesso em: 04/08/2009.

GRUBER, Jonathan. Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religious Good for You? New York: National Bureal of Economic Research (NBER), Working paper n. 11377, NBER Working Paper Series. Disponível em: <http://econ-www.mit.edu/files/57>. Acesso em: 04/08/2009.

GRUND, Christian; SLIWKA, Dirk. Envy and Compassion in Tournaments. Discussion Paper Series, IZA DP n. 647, p.187-207. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=358363>. Acesso em: 04/08/2009.

HARBRING, Christine; RUCHALA, Gabriele K. “Separating the Wheat from the Chaff’ – An Experimental Study on the Sorting Function of Tournaments. Discussion Paper Series in Economics and Management, Discussion Paper n. 03-13, German Economic Association of Business Administration –GEABA, junho de 2003. Disponível em: <http://geaba.de/Papers/2003/GEABA-DP03-13.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

______; IRLENBUSCH, Bernd. Sabotage in Tournaments: Evidence From a Laboratory Experiment. Discussion Paper Series, IZA n. 4205, june 2009. Disponível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1419348. Acesso em: 06/09

HARTZELL, Jay C.; PARSONS, Christopher; YERMAK, David L. Is a High Calling Enough? Incentive Compensation in Church, February 2009. Disponível em: <http://www.cob.ohio-state.edu/fin/dice/seminars/Higher_Calling_20090306.pdf>. Acesso em:05/04/2009.

HEINECK, Guido. The Determinants of Church Attendance and Religious Human Capital in Germany: Evidence from Panel Data. Discussion Paper n.263, p.1-25,Departament of Economics, University of Bamberg, Berlim, outubro de 2001. Disponível em: <http://www.diw.de/documents/publikationen/73/38523/dp263.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

HEVIA, Constantino. Some Implications of Belief in the Afterlife and the Allocation of time for Spirituality. University of Chicago, setembro de 2004. Disponível em: <http://www.religionomics.com/old/erel/S2-Archives/REC04/Hevia%20-%20Allocation%20of%20Time%20to%20Spirituality.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

HIERARCHY of The Catholic Church Current and Historical Information About its Bishops and Dioceses. **Cardinal Bishops**. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardx1.html> . Acesso em: 03/12/2008.

______.**Cardinal Bishops Patriarcs**. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardx1.html> . Acesso em: 03/12/2008.

______.**Cardinal Priests**. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardy1.html>. Acesso em: 03/12/2008.

______.**Cardinal Electors**. Disponível em: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/scardc3.html> . Acesso em: 06/01/2009.

INSTITUTO Data Folha. **90% dos brasileiros vão à igreja, a cultos ou serviços religiosos 17% frequentam mais de uma religião.** Disponível em : <http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=445>. Acesso em: 11/02/2009.

ISI Web of Knowledge/Social Science Citation Index. Disponível em : <http://isiwebofknowledge.com/>. Acesso em: 04/08/2009.

IANNACCONE, Larry–George Mason University. Department of Economics. <http://www.gmu.edu/departments/economics/faculty/liannaccone.html>. Acesso em :23/02/2009 .

MANGELOJA, Esa. Application of Economic Concepts on Religious Behavior. University of Jiväskylä, School of Business and Economics,23p., 2003 a. Disponível em: <http://129.3.20.41/eps/othr/papers/0310/0310003.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

______.Implications of the Economic of Religion to the Empirical Economic Research. University of Jiväskylä, School of Business and Economics, 2003 b. Disponível em: < http://129.3.20.41/eps/othr/papers/0310/0310004.pdf> . Acesso em: 04/08/2009.

______. Preaching to the Choir? Economic Analysis of Church Growth. Papers on Economics of Religion, PER 07/02. Disponível em: <http://www.ugr.es/~teoriahe/RePEc/gra/paoner/per07_02.pdf>. Acesso em: 05/08/2009.

MCBRIDE, Michael. Religious Pluralism and Religious Participation: A Game Theoretic Analisys. University of California, dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.economics.uci.edu/docs/2004-05/McBride-08.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

NEW Catholic Encyclopedia. **The Pope**. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/12260a.htm> . Acesso em 11/12/2008.

______.**Cardinal.** Disponível em : <http://www.newadvent.org/cathen/03333b.htm> . Acesso em: 11/12/2008.

_____.**Patriarch and Patriarchate.** Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/11549a.htm>. Acesso em 03/12/2008.

NORMALIZAÇÃO Técnica De Documentos. Disponível em: <http://www.bcq.usp.br/normalizacao_tecnica.htm#9.PUBLICAÇÕES>. Acesso em: 22/07/2009.

O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. Disponível em : <http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/html/Latrao.htm> . Acesso em: 07/04/2009.

OSLINGTON, Paul. Deus Economicus. Munich Personal Repec Archive, University of NSW, 2005. Disponível em <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/962/1/MPRA_paper_962.pdf>. Acesso em: 23/07/2009.

PESQUISA Nacional Por Amostra De Domicílios (PNAD) 1988. Microdados Brasil: Corpo Básico e Suplemento. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. CD−ROM.

PORTAS Abertas. Classificação de países por perseguição. Disponível em: <http://www.portasabertas.org.br/classificacao/ >. Acesso em: 06/02/2009.

PESQUISA Social Brasileira. Disponível sob consulta em : <http://www.cpdoc.fgv.br/fgvopiniao/> . Acesso em: 26/03/2009).

ROSSI, Ianina; ROSSI, Máximo. Religión. Documento de Trabajo n. 17/04, Universidad de la República – Facultad de Ciencias Sociales – Departamento de Economia, dezembro de 2004. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=669082>. Acesso em: 04/08/2009.

______. Religiosity: A Comparison Between Latin Europe and Latin American. Documento de Trabajo n. 11/08, Universidad de la República – Facultad de Ciencias Sociales – Departamento de Economia, julho de 2008. Disponível em: <http://decon.edu.uy/publica/2008/1108.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

SCHWARS, Michael; SEVERINOV, Sergei. Investmentes in Tournaments: When Should a Rational Agent Put All Eggs in One Basket? National Bureau Of Economic Research (NBER), Working Paper 15136. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w15136>. Acesso em: 06/08/2009.

TABELLINI, Guido. Culture and Institutions: Economic Development in the Regions of Europe. CESifo Working Paper, n. 1492. Disponível em: <http://www.princeton.edu/~pegrad/papers/tabellini.pdf>. Acesso em: 04/08/2009.

WIKIPÉDIA. **Zelman v. Simmons-Harris**. Disponível em:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Zelman_v._Simmons-Harris> . Acesso em: 27/03/2009.

______.**Bispo.** Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Bispo> . Acesso em: 12/12/2008.

_____.**Tratado de Tordesilhas**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado_de_Tordesilhas>. Acesso em 05/12/2008.

_____.**Conclave de 2005**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Conclave_de_2005>. Acesso em 12/11/2008.

_____.**Presbítero**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Presb%C3%ADtero> .Acesso em: 27/11/2008.

_____.**Conclave de 2005**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Conclave_de_2005> . Acesso em 11/12/2008.

_____. **Quarto Concílio de Latrão.** Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Quarto_Conc%C3%ADlio_de_Latr%C3%A3o>. Acesso em: 17/12/2008.

______.**Concílio de Trento**. Disponível em :<http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio_de_Trento>. Acesso em 17/12/2008.

_____.**Cardeal**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cardeal>. Acesso em: 29/12/2008.

______.**Arcebispo**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Arcebispo>. Acesso em: 03/12/2008.

WORLD CHRISTIAN ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <http://worldchristiandatabase.org/>. Acesso em: 2 de agosto de 2006.

Anexos

Anexo A Filiação religiosa da população brasileira por Unidades da Federação

Brasil e Unidade da Federação	Religião															
	Total	Católica Apostólica Romana	Evangélicas	Testemunhas de Jeová	Espírita	Espiritualista	Umbanda	Candomblé	Judaica	Budismo	Outras religiões orientais	Islâmica	Hinduísta	Tradições esotéricas	Tradições indígenas	Outras religiosidades	Sem religião
Brasil	169.872.856	124.980.132	26.184.941	1.104.886	2.262.401	25.889	397.431	127.582	86.825	214.873	158.912	27.239	2.905	58.445	17.088	989.303	12.492.403
Rondônia	1.380.952	793.467	375.483	5.793	5.265	165	426	149	126	328	677	204	21	288	1.156	13.498	175.427
Acre	557.882	379.735	113.520	2.241	1.547	58	74	23	12	35	437	37	-	95	1.229	3.692	54.091
Amazonas	2.817.252	1.995.729	593.551	15.795	9.336	72	482	216	663	919	648	131	90	359	807	25.360	150.351
Roraima	324.397	215.566	72.947	1.393	1.359	-	38	93	-	517	407	8	20	49	338	2.017	28.487
Pará	6.195.965	4.569.774	1.119.823	22.257	25.473	342	3.185	426	967	4.790	2.035	29	26	698	126	63.325	360.745
Amapá	477.032	346.678	88.559	2.391	986	10	100	21	45	205	545	39	-	11	-	8.142	27.370
Tocantins	1.157.690	900.946	186.601	4.914	5.364	122	280	5	246	62	236	30	-	151	-	3.140	52.681
Maranhão	5.657.552	4.648.480	649.970	17.235	5.933	72	3.018	292	101	451	3.934	34	-	262	299	29.225	282.677
Piauí	2.843.428	2.554.155	170.917	10.174	4.713	10	1.350	100	49	72	794	-	-	257	5	8.559	86.806
Ceará	7.431.597	6.432.000	612.847	31.882	24.108	198	4.897	836	223	1.111	1.943	67	-	874	227	21.986	280.280
Rio Grande do Norte	2.777.509	2.321.344	247.755	7.762	13.358	26	976	603	106	441	1.098	64	29	284	-	9.253	166.412
Paraíba	3.444.794	2.924.154	303.151	10.500	12.499	56	1.287	417	76	226	339	30	68	451	35	6.246	177.303
Pernambuco	7.929.154	5.908.625	1.072.503	34.647	79.155	676	7.939	3.788	1.398	1.013	1.990	117	98	1.520	177	33.554	750.302
Alagoas	2.827.856	2.253.685	254.600	9.461	9.991	16	778	1.043	9	249	417	71	15	304	47	6.918	277.032
Sergipe	1.784.829	1.469.514	129.797	10.504	12.607	50	786	798	171	368	266	21	9	84	-	7.352	146.079
Bahia	13.085.769	9.682.822	1.462.399	129.025	105.208	518	6.766	14.967	927	3.056	8.787	296	213	2.141	174	130.919	1.490.997
Minas Gerais	17.905.134	14.091.479	2.437.186	95.568	284.336	2.090	20.223	5.020	2.213	6.297	5.599	567	269	6.893	1.743	71.269	822.855
Espírito Santo	3.097.498	1.953.386	773.129	18.369	22.457	281	4.416	712	247	593	1.582	56	-	1.336	30	13.229	297.594
Rio de Janeiro	14.392.106	8.016.396	3.163.741	107.739	347.970	4.271	127.519	55.400	25.752	21.859	31.379	1.268	656	10.486	526	108.131	2.268.018
São Paulo	37.035.456	26.039.203	6.311.233	373.537	779.325	5.941	79.119	27.610	42.174	143.358	70.471	12.062	766	14.254	1.310	220.766	2.695.655
Paraná	9.564.643	7.326.862	1.590.378	45.983	61.448	1.150	5.169	1.330	2.280	14.084	8.792	6.025	322	1.684	322	52.247	404.578
Santa Catarina	5.357.864	4.325.029	802.395	31.796	44.059	309	4.347	704	462	1.957	1.561	559	17	705	174	19.292	105.684
Rio Grande do Sul	10.187.842	7.786.231	1.456.791	48.202	186.680	935	112.133	9.047	7.269	3.709	2.930	3.007	70	3.975	390	60.308	478.341
Mato Grosso do Sul	2.078.070	1.444.579	378.654	12.518	30.714	572	3.403	776	203	3.517	4.159	715	-	984	6.425	12.985	165.792
Mato Grosso	2.505.245	1.837.724	418.149	13.454	23.886	513	1.117	313	135	1.640	1.529	440	-	1.722	1.065	14.070	174.982
Goiás	5.004.197	3.405.443	998.802	28.717	109.490	1.938	4.535	1.365	350	1.176	2.499	697	107	4.733	88	29.091	394.601
Distrito Federal	2.051.146	1.357.125	400.061	13.030	55.132	5.498	3.071	1.528	624	2.841	3.856	666	109	3.845	395	14.728	177.266

Fonte:IBGE

Anexo B Filiação religiosa da população brasileira por Unidades da Federação (participação relativa)

Brasil e Unidade da Federação	Religião																
	Total	Católica Apostólica Romana	Evangélicas	Testemunhas de Jeová	Espírita	Espiritualista	Umbanda	Candomblé	Judaica	Budismo	Outras religiões orientais	Islâmica	Hinduísta	Tradições esotéricas	Tradições indígenas	Outras religiosidades	Sem religião
Brasil	100,00	73,57	15,41	0,65	1,33	0,02	0,23	0,08	0,05	0,13	0,09	0,02	0,00	0,03	0,01	0,58	7,35
Rondônia	100,00	57,46	27,19	0,42	0,38	0,01	0,03	0,01	0,01	0,02	0,05	0,01	0,00	0,02	0,08	0,98	12,70
Acre	100,00	68,07	20,35	0,40	0,28	0,01	0,01	0,00	0,00	0,01	0,08	0,01		0,02	0,22	0,66	9,70
Amazonas	100,00	70,84	21,07	0,56	0,33	0,00	0,02	0,01	0,02	0,03	0,02	0,00	0,00	0,01	0,03	0,90	5,34
Roraima	100,00	66,45	22,49	0,43	0,42		0,01	0,03		0,16	0,13	0,00	0,01	0,02	0,10	0,62	8,78
Pará	100,00	73,75	18,07	0,36	0,41	0,01	0,05	0,01	0,02	0,08	0,03	0,00	0,00	0,01	0,00	1,02	5,82
Amapá	100,00	72,67	18,56	0,50	0,21	0,00	0,02	0,00	0,01	0,04	0,11	0,01		0,00		1,71	5,74
Tocantins	100,00	77,82	16,12	0,42	0,46	0,01	0,02	0,00	0,02	0,01	0,02	0,00		0,01		0,27	4,55
Maranhão	100,00	82,16	11,49	0,30	0,10	0,00	0,05	0,01	0,00	0,01	0,07	0,00		0,00	0,01	0,52	5,00
Piauí	100,00	89,83	6,01	0,36	0,17	0,00	0,05	0,00	0,00	0,00	0,03			0,01	0,00	0,30	3,05
Ceará	100,00	86,55	8,25	0,43	0,32	0,00	0,07	0,01	0,00	0,01	0,03	0,00		0,01	0,00	0,30	3,77
Rio Grande do Norte	100,00	83,58	8,92	0,28	0,48	0,00	0,04	0,02	0,00	0,02	0,04	0,00	0,00	0,01		0,33	5,99
Paraíba	100,00	84,89	8,80	0,30	0,36	0,00	0,04	0,01	0,00	0,01	0,01	0,00	0,00	0,01	0,00	0,18	5,15
Pernambuco	100,00	74,52	13,53	0,44	1,00	0,01	0,10	0,05	0,02	0,01	0,03	0,00	0,00	0,02	0,00	0,42	9,46
Alagoas	100,00	79,70	9,00	0,33	0,35	0,00	0,03	0,04	0,00	0,01	0,01	0,00	0,00	0,01	0,00	0,24	9,80
Sergipe	100,00	82,33	7,27	0,59	0,71	0,00	0,04	0,04	0,01	0,02	0,01	0,00	0,00	0,00		0,41	8,18
Bahia	100,00	74,00	11,18	0,99	0,80	0,00	0,05	0,11	0,01	0,02	0,07	0,00	0,00	0,02	0,00	1,00	11,39
Minas Gerais	100,00	78,70	13,61	0,53	1,59	0,01	0,11	0,03	0,01	0,04	0,03	0,00	0,00	0,04	0,01	0,40	4,60
Espírito Santo	100,00	63,06	24,96	0,59	0,73	0,01	0,14	0,02	0,01	0,02	0,05	0,00		0,04	0,00	0,43	9,61
Rio de Janeiro	100,00	55,70	21,98	0,75	2,42	0,03	0,89	0,38	0,18	0,15	0,22	0,01	0,00	0,07	0,00	0,75	15,76
São Paulo	100,00	70,31	17,04	1,01	2,10	0,02	0,21	0,07	0,11	0,39	0,19	0,03	0,00	0,04	0,00	0,60	7,28
Paraná	100,00	76,60	16,63	0,48	0,64	0,01	0,05	0,01	0,02	0,15	0,09	0,06	0,00	0,02	0,00	0,55	4,23
Santa Catarina	100,00	80,72	14,98	0,59	0,82	0,01	0,08	0,01	0,01	0,04	0,03	0,01	0,00	0,01	0,00	0,36	1,97
Rio Grande do Sul	100,00	76,43	14,30	0,47	1,83	0,01	1,10	0,09	0,07	0,04	0,03	0,03	0,00	0,04	0,00	0,59	4,70
Mato Grosso do Sul	100,00	69,52	18,22	0,60	1,48	0,03	0,16	0,04	0,01	0,17	0,20	0,03		0,05	0,31	0,62	7,98
Mato Grosso	100,00	73,36	16,69	0,54	0,95	0,02	0,04	0,01	0,01	0,07	0,06	0,02		0,07	0,04	0,56	6,98
Goiás	100,00	68,05	19,96	0,57	2,19	0,04	0,09	0,03	0,01	0,02	0,05	0,01	0,00	0,09	0,00	0,58	7,89
Distrito Federal	100,00	66,16	19,50	0,64	2,69	0,27	0,15	0,07	0,03	0,14	0,19	0,03	0,01	0,19	0,02	0,72	8,64

Fonte:IBGE

Anexo C Distribuição dos atuais Cardeais por Continentes

Continente	Cardeais Não eleitores	Cardeais Eleitores	Total
Europa	44	58	102
América do Norte	4	16	20
América Latina	9	20	29
África	7	9	16
Ásia	10	11	21
Oceania	2	2	4
Total	76	116	192

Fonte:http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_statistiche/cardinali_statistiche_continenti_po.html#Europa . Os dados foram atualizados no site do Vaticano pela última vez em 11/11/2008 (o acesso ao documento foi em 06/01/2009).

Anexo D Distribuição dos atuais Cardeais por Países Selecionados

País	Cardeais Não eleitores	Cardeais Eleitores	Total
Itália	21	20	41
Estados Unidos	4	13	17
Espanha	4	6	10
França	3	6	9
Alemanha	2	5	7
Polônia	4	4	8
Brasil	4	4	8
México	0	4	4
Índia	3	3	6
Canadá	0	3	3
Argentina	2	2	4
Filipinas	1	2	3
Grã-Bretanha	0	2	2
Portugal	0	2	2
Colômbia	0	2	2
Nigéria	0	2	2

Fonte: Elaboração do autor, com dados obtidos em: . http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_statistiche/cardinali_statistiche_continenti_po.html#Europa . Os dados foram atualizados no site do Vaticano pela última vez em 11/11/2008 (o acesso ao documento foi em 06/01/2009).

Anexo E Distribuição dos atuais Cardeais por Países Selecionados

Continente	Países	Cardeais Nomeados
Europa	26	427
América	18	128
Ásia	16	43
África	22	33
Oceania	3	10
Total	85	641

Fonte: http://www.fiu.edu/~mirandas/1903-2003-country.htm (o documento foi acessado em 07/01/2009).

Anexo F Distribuição dos Cardeais nomeados por Países (1903-2007)

País	Cardeais Nomeados
Itália	218
França	56
Estados Unidos	46
Espanha	39
Alemanha	28
Brasil	18
Polônia	18
Canadá	14
Argentina	11
México	10
Áustria	10
Índia	9
Bélgica	9
Irlanda	9
Hungria	8
Total	503

Fonte: Elaboração do autor. Dados, até 2003, obtidos em http://www.fiu.edu/~mirandas/1903-2003-country.htm . Para dados posteriores, vre http://www.fiu.edu/~mirandas/consistories-xxi.htm (acessados em 07/01/2009).